

Ph. U.

377

s.

Ph. 4. 377⁵

Geip

ANSTREICHEN

JAKOB BÖHME

DER DEUTSCHE PHILOSOPH

DER VORLÄUFER CHRISTLICHER WISSENSCHAFT.

VON

DR. ALBERT PEIP.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

LEIPZIG,

VERLAG VON C. L. HIRSCHFELD.

1860.

106-47.

JAKOB BÖHME

DER DEUTSCHEN PHILOSOPHIE

DES FÜRSTEN CHRISTLICHEN WISSENSCHAFT

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

**Bayerische
Staatsbibliothek
München**

LEIPZIG

VERLAG VON C. F. WISSENHOF

ÜBERSICHT.

	Seite
Einleitung	1
Leben und Lehre Böhme's	3
A. Leben	4
B. Lehre	7
I. Der Philosoph	53
1. Böhme und Platon	55
2. Böhme und Aristoteles	73
3. Böhme und Cartesius	104
4. Böhme und Spinoza	120
II. Der deutsche Philosoph	152
1. Die Deutschheit Böhme's	154
2. Ob Böhme der deutsche Philosoph?	158
A. Böhme und Leibniz	158
B. Böhme und die anderen deutschen Philosophen	179
a. Böhme und Kant	180
b. Böhme und Fichte	185
c. Böhme und der frühere Schelling	190
d. Böhme und Hegel	195
e. Böhme und Schleiermacher	199
f. Böhme und Herbart	208
g. Böhme und der spätere Schelling	212
III. Der Vorläufer christlicher Wissenschaft	217

EINLEITUNG.

Unter die leuchtenden Führer und Förderer des Entwicklungsganges der Wissenschaft tritt dann und wann ein befremdender Genius, der auf ausserordentliche Sendung sich beruft, um auch sein Licht leuchten zu lassen. Unberechenbar wie sein Erscheinen und seine Bahn ist seine Geltung in den Augen der Mitwelt und Nachwelt. Bald wird er als ein Stern erster Grösse an den Himmel gehoben, bald als ein gespenstisches Idol in das Reich der Schatten gesenkt.

Inzwischen bewegt sich auf jenem Gange, in alter Ordnung kaum gestört, die Wissenschaft gemessenen Schrittes vorwärts. Kann sie auch bei vergleichender Wägung der Geistesgaben dem Fremdling ein gewisses Uebergewicht nicht absprechen, so weiss sie auf heimatlichem Grunde doch meist keinen rechten Gewinn davon zu ziehen, und er hinwiederum, wie sehr immer er seines Uebergewichts sich bewusst sei, muss schliesslich gewahren, dass der Einfluss, den er kraft desselben auf die Gesammtheit der Geister zu üben gehofft, gar gering ist: ein wechselseitiges Missverhältniss, welches sich steigert, wenn der Fremde einen besonderen Anspruch hat auf Bekanntschaft, auf Werthschätzung.

Das ist der Fall Jakob Böhme's. Er theilt das Loos aller Philosophen, die eine Ausnahme von der Regel machen: schon bei Lebzeiten bewundert im engen Kreise jener geräuschlos-regen Denker, welche für die Wahrheit geheim entzündet einwärts flammen, doch halb nur verstanden und früh vergessen, dann einmal wieder entdeckt und übermässig gepriesen, mässig verwerthet, nochmals zurückgelegt und nochmals (von Baader und den Seinen) schwärmerisch gefeiert: diess die Geschichte seiner Wirksamkeit. Was ihn aber von allen unterscheidet, ist, dass er in der Geschichte der Philosophie den Beinamen des deutschen Philosophen erhalten hat, einen Titel der Vorbildlichkeit für unser

Philosophiren. So können wir nicht füglich um ihn herum, können der Frage nicht ausweichen, ob denn sein Titel und Anspruch begründet sei, und, ist er das, wie wir wohl am besten ihm Folge geben.

Diese Frage der wissenschaftlichen Entscheidung näher zu bringen, ist die vorliegende Arbeit bestimmt.

Ihr steht, wir verbergen es uns nicht, eine verhältnissmässig berechtigte Ungunst des Zeitalters gegen einen Zuwachs der Böhme-Literatur im Wege. Sind doch die Werke des Mannes mehrfach herausgegeben, seine dunklen Lehrstücke nach Möglichkeit aufgeheilt, übersichtlich dargestellt, scharfsinnig beurtheilt. Vielen wird es schon zu viel sein, was über ihn verhandelt worden. Sie werden sagen: genug des Schreibens endlich und des Streitens für und wider den immerhin wunderbaren, aber ziemlich unfruchtbaren Teutonicus; wozu doch Auslegungen, wozu Erklärungen über Erklärungen da versuchen, wo die trübe Natur der Sache unsrer Verstandesmühe spottet und eine Fülle von Räthseln ungelöst bleiben muss! An der göttlichen Komödie etwa, werden sie sagen, am zweiten Theile des Faust mag wer will immer von Neuem die hermeneutische Kraft üben, das ist ein ander Ding; von einem Dante, einem Goethe wissen wir, sie waren im Ganzen sich klar, so dass, wenn sie theilweise noch uns unklar sind, wir billig die Schuld auf uns nehmen; aber Jakob Böhme?

Sie sollen Recht haben. Wir verzichten bei dem Dunklen von Görlitz auf das vielleicht unerreichbare, vielleicht auch zweideutige Lob eines all sein Teutonisches verdeutschenden Interpreten. Er an sich soll ja nicht unser Thema sein, sondern, es sei wiederholt, er als der deutsche, der laut des Beinamens uns vorbildliche Philosoph. Diess sollte schon die Aufschrift des Buches anzeigen, indem sie nämlich vom Vorläufer redet; denn was sie sonst verräth, das Ergebniss der Untersuchung, hat am Anfang und inmitten derselben natürlich nichts zu bedeuten.

Es fragt sich also erstens: wie steht Jakob Böhme zu der Philosophie überhaupt, darf er Philosoph genannt werden? zweitens: wie steht er zu der deutschen Philosophie insonderheit, darf er in Ansehung volksthümlicher Eigenart des Philosophirens deutscher Philosoph und noch dazu mit Auszeichnung der deutsche heissen? wenn er es darf, drittens: wie haben die gegenwärtigen Philosophen sich zu ihm, ihr Philosophiren zu dem seinigen zu stellen, um in bester Weise ihm nachzufolgen? Die erste und die zweite Frage würden, logisch streng genommen, zwei Abtheilungen (die allgemeine und die besondere) Eines Theiles (des theoretischen) bilden, dem die dritte Frage als der andere

Theil (der praktische) entspräche; indess rügt selbst die (wenn auch nicht „subjectivistisch-formale“, doch immer) formale Logik einen derartigen Formalismus und Rigorismus.¹

Um aber wohlgerüstet die dreifache Aufgabe in Angriff zu nehmen, müssen wir das Bild und Wesen unsres Mannes uns vergegenwärtigen, sein Leben und seine Lehre.

Leben und Lehre Böhme's.

LITERATUR. Jakob Böhme's sämtliche Werke, herausgegeben von Schiebler. Leipzig, 1831 ff.

I. Der Weg zu Christo.

II. Aurora.

III. Die drei Principien göttlichen Wesens.

IV. Vom dreifachen Leben der Menschen. — Von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen (*signatura rerum*). — Von der Gnadenwahl.

V. *Mysterium magnum*.

VI. *Psychologia vera* oder Vierzig Fragen von der Seele. — *Psychologiae supplementum*, das umgewandte Auge. — *De incarnatione Verbi* oder von der Menschwerdung Christi. — *Sex puncta theosophica*. — *Sex puncta mystica*. — *Mysterium pansophicum*. — *De quatuor complexionibus*. — Theoskopie oder von göttlicher Beschaulichkeit. — *De testamentis Christi*. — Gespräch einer erleuchteten und einer unerleuchteten Seele. — Theosophische Fragen. — Tafeln von den drei Principien göttlicher Offenbarung. — Schlüssel.

VII. Apologie wider Balthasar Tilken 1 und 2. — Anti-Stiefelius 1 und 2. — Apol. wider Greg. Richter. — *Informatorium Novissimorum*, Unterricht von den letzten Zeiten, an P. Kaym, 1 und 2. — Theosophische Sendbriefe.

Herm. Ad. Fechner, „Jakob Böhme, sein Leben und seine Schriften“. Preisschrift. Görlitz, 1857 (übertrifft die früheren biographischen Werke bei Weitem an Reinheit und Reichthum des aus den Quellen Geschöpften; der über die „orthodoxe Mythe von der Erlösung“ [S. 176] erhabene Standort aber, von welchem aus F. die Lehrkritik unternommen hat, ist nicht der unsre).

Hamberger, „Die Lehre des deutschen Philosophen Jakob Böhme“. München, 1844. (Der Verf. dieses höchst dankenswerthen Buches hat unsres Erachtens wesentlich Recht in dem, was er sagt, aber Unrecht in dem, was er verschweigt oder nicht als trübenden Beisatz in der theosophisch-reinen Lehre Böhme's will erscheinen lassen.)

Hegel, „Gesch. d. Philos.“ III. (1836). S. 296—327.

Ritter, „Gesch. d. Philos.“ X. S. 100—141.

1) Ueberweg, „System der Logik“ S. 138 f. Vgl. ebend. S. 268.

Weisse, „Jakob Böhme und seine Bedeutung für unsre Zeit“. Zwei Artikel in der Zeitschr. f. Ph. und spec. Theol. XIV. S. 136 ff. XVI. S. 182 ff.

Baur, „Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes“. III. S. 261—295.

Baader sämmtl. WW. XIII. Bd. „Vorlesungen und Erläuterungen zu Jakob Böhme's Lehre“ (Hamberger, der diesen Band herausgegeben, hat in ausführlicher Vorrede das sonst noch über Böhme Erschienene mit gewohnter Sorgfalt bemerkt und gewürdigt), ferner VII. Bd. S. 271—416 und IX. Bd. S. 153—288, endlich die „Fermenta cognitionis“.

A. Leben.

Jakob Böhme ward 1575 in einem Dorfe der Oberlausitz, Alt-Seidenberg unweit Görlitz, geboren. Sein Vater war ein wohlhabender Bauer, war Gerichtsschöppe und seit 1568 Kirchvater. Der Knabe, für die Landwirthschaft zu schwächlich, sollte Handwerker werden. Er besuchte die Schule der dem Dorfe nächstgelegenen kleinen Stadt Seidenberg, wo er verhältnissmässig guten, nach Art der Zeit und ihres Protestantismus eng an die Bibel geschlossenen Unterricht empfing. Vierzehn Jahre alt, ward er zu einem Schuhmacher des genannten Städtchens in die Lehre gethan. Nachdem er die Lehr- und die Wanderjahre, aus denen nichts Zuverlässiges auf uns gekommen ist, bestanden, liess er sich, vierundzwanzig Jahre alt, in Görlitz als Meister nieder und verheiratete sich. Ueber den Ehemann und Vater (von sechs Kindern) ist, wie über den Bürger, nur Löbliches bekannt.¹

Doch von einem so schlichten Leben würde nichts verzeichnet stehn in den Tafeln der Geschichte und des irdischen Ruhmes, wäre dieser ehrsame Handwerker nicht zugleich der *philosophus teutonicus* gewesen, ein in der Werkstatt des Denkens rühriger Mann, offenbar noch ganz anderen und viel eigenthümlicheren Schlages als jener gute Sokratiker Simon, welcher ebenfalls Schuhmacher war.² Mit ungeheurer intuitiver Kraft begabt, die ihn oft mag ausser sich gesetzt haben, dazu die von grossen Thaten Gottes volle Bibel im Herzen tragend, war er, wie aus

1) W. H. Riehl, „Die bürgerl. Gesellsch.“ S. 215, preist an J. B. den deutschen Bürgersinn und stellt aus seinem social-politischen Gesichtspunkt ihn in Eine Reihe mit Luther und Shakspeare; von treuem Familiensinne zeugt rührend, was B. selbst einmal ohne alle Absichtlichkeit erzählt (Sendbr. 4, 29), er laufe wegen seines verstorbenen Bruders hinterlassenen Töchterleins alle Wochen zu Dorfe.

2) Diog. Laert. II, 122 (Σίμων Ἀθηναῖος σκευτοτόμος . . . ὅθεν Σκευτιζοὺς αὐτοῦ τοὺς διαλόγους καλοῦσιν).

seinen Schriften genugsam erhellt und später soll nachgewiesen werden, unter den Einfluss dreier Lehrtraditionen gerathen: des Paracelsus, Kaspar Schwenkfeld's und Valentin Weigel's. Was er von diesen empfangen, verarbeitete er, so gut ein Ungelehrter es konnte, Jahre lang in sich und verschmolz es mit dem Seinigen und schrieb, „nach etlichen harten Stürmen durch die Höllenpforte bis in die innerste Geburt der Gottheit durchgebrochen“¹, schrieb, weil er musste, „im Widerschein ohne Vernunft auf fast magische Art“, die Morgenröthe im Aufgang, die Aurora. Dass sie würde bekannt werden, war niemals in sein Gemüth gekommen, da er sich zu einfältig achtete und das schöne Perlenkränzlein allein für sich zu winden und in sein Herz zu drücken vermeinte.² Aber sie wurde bekannt. Ein wohlwollender Edelmann, dem er sie mitgetheilt, beeiferte sich in einem Rausche der Freude an dem tief sinnigen Inhalt sie in Abschriften zu verbreiten, deren eine in die Hände des Görlitzer Primarius, Gregorius Richter, fiel. Dieser — Sohn eines Schmieds und erst nach einem Schwanken zwischen dem Betriebe des väterlichen Handwerks und dem der Theologie Prediger geworden, ein Rechtgläubiger des siebzehnten Jahrhunderts, nicht wie Paul Gerhardt erhaben über das, was damals weit und breit für das Höchste galt, stolz auf sein rechtwinkliges Dogmenfachwerk wie auf sein Latein und polternd im Heiligthume, so dass der städtische Rath ihn schon früher einmal hatte ermahnen müssen, die „Fürbitten zu mässigen“ — Gregorius Richter reizte in einer Predigt über die falschen Propheten, denen er den Verfasser der Aurora namentlich beizählte, das Volk und den Rath, gegen Böhme einzuschreiten. Verhaftet und verhört, wurde der Arglose zwar aus dem Gefängniss entlassen, aber gebunden an das Versprechen, fernerhin „von solchen Sachen abstehen“ zu wollen. Jahre hindurch hielt er es in stiller Qual: „nichts als Angst war in ihm, von aussen Spott, von innen feuriger Trieb“; doch endlich fand er gerathen, Gott, der ihm „einen treibenden Willen gegeben“, mehr zu gehorchen als den Menschen, den „Vernunftweisen“, „damit sein Bisthum nicht von ihm genommen würde, was ihn wohl sollte ewiglich gereuen“.³) Nun folgte Schrift auf Schrift, ein Gewitterregen nach langer Schwüle; das Erste, was heraus musste, waren, sehr bezeichnend, die drei Principien göttlichen Wesens. Um schreibend Gott und seinen Brüdern zu dienen, liess er sein Handwerk liegen, ob er gleich von Babel und vom

1) Aur. 19, 11.

2) Sendbr. 1, 3.

3) Sendbr. 2, 8.

Antichrist Undank voraussah.¹ Er ging mit Gebildeten um, besonders mit Aerzten, Chemikern, deren Bildung jedoch nicht der Art war, dass sie den schauungsreichen Sinn ihm klären konnten, nächst ihnen auch, und das ohne alle Einbusse an rechtem Selbstgefühl, mit Edelleuten, die ihn irdisch unterstützten, wiewohl immer nur so, dass er Zeitlebens Noth hatte Weib und Kind zu ernähren und das Himmlische vor Alles setzen musste.² Dazu blieb der erwartete Undank nicht aus. Dem Primarius war nicht entgangen, dass Böhme nach der Aurora wider Verbot und Versprechen schriftstellerisch zu Tage getreten. Volk und Rath wurden von Neuem gegen ihn aufgeregt. Seine Schutzschrift vom 3. April 1624 wies man zurück. Gregorius Richter antwortete schmähend, u. A.:

Ergo abeas, nunquam redeas, pereas male, sutor,
Calceus in manibus sit tibi, non calamus!³

Trotz einer meisterhaften Duplik ward Böhme genöthigt die Stadt zu verlassen. In Dresden, wo ihm viele schon anhängen, fand er freundliche Aufnahme und Gelegenheit, vor dem Oberconsistorium sich zu rechtfertigen. Ueber Förmlichkeiten und Nebenumstände des Colloquiums wird gestritten; sicher ist, dass der Ausgang für Böhme günstig war. Frohlockend kehrte er zu den mittlerweile vom „Hohenpriester“ und vom Pöbel hartbedrängten Seinigen und zu den theilnehmenden Freunden zurück. Doch sollten sie nicht lange mehr ihn haben. Von einem Aufenthalt auf Gütern in Schlesien, wohin er noch im nämlichen Jahre geladen worden, trug er die erste und letzte Krankheit seines Lebens heim. Gregorius Richter war unterdess gestorben. Gleichwohl erhielt der Kranke nur mit Mühe das heilige Abendmahl; denn der neue Primarius gab dem alten nichts nach. Einige Stunden vor seinem Ende, Nachts um Zwei, hörte er Musik und hiess den Sohn die Thür öffnen, um sie besser hören zu können. Er befahl seine Seele dem rettenden Gott Zebaoth und dem barmherzigen Herrn Jesus Christus, segnete Weib und Kind und sprach in früher Morgenstunde des 17. November 1624: „Nun fahre ich hin ins Paradies“. Als bald verschied er, laut eines glaubwürdigen Berichts, mit fröhlichen Gebärden sanft und selig. Auf dem Friedhofe, den ihm die „rabies“ der Theologen seines Zeitalters gern versagt hätte, bezeichnet jetzt ein einfacher Stein sein Grab. Sein Haus steht heute noch, und für Fremde, die es besuchen, liegt ein Buch aus, in welchem sich manche Namen guten Klanges finden. Ihm sind

1) Sendbr. 34, 19.

2) Sendbr. 4, 31.

3) In Schiebler's Ausg. der Böhme'schen Werke Bd. VII. S. 292.

einige Denksprüche des gottseligen Mannes beigegeben, darunter der herrliche:

„Wer nicht stirbet,
Eh' er stirbet,
Der verdirbet,
Wann er stirbet.“

Und er ist, können wir sagen, fleissig gewesen in dieser christlichen *μελέτη θανάτου*, dem verheissungsreichen Studium des Todes, hat, ehe er ins Paradies fuhr, in der Welt viel Angst gehabt, des Weltüberwinders sich getröstend. Es kommt kein Erdenglück solchem gleich, solchem seligen Unglück.

B. Lehre.

Die Schriften Jakob Böhme's, den der genial-witzige Lichtenberg einst allen Ernstes für den grössten deutschen Schriftsteller erklärte, haben im Grossen und Ganzen auf Leser, die nicht schale Neugier, sondern eine gewisse Sinnesgemeinschaft ihnen zuführte, eigenthümlich spannend und fesselnd gewirkt. Sind sie doch wesentlich oder von der Lichtseite wenigstens der treue Abdruck seines Lebens, ihm so sprechend ähnlich und angemessen, dass die schriftliche Rede kaum eines Vorzugs der mündlichen entbehrt. Bald bedeutsam aufgeweckt und anmuthig schalkhaft wie das offene Antlitz heiterer Kinder, bald würdevoll gewaltig, dass du einen Propheten des Alten Bundes zu hören meinst, oft auch in engen Gränzen das grauenhaft Erhabene hart an das traulich Schlichte rückend — man weiss nicht, soll man fliehen oder Hütten bauen — wie in Thälern der Alpen bei beginnender Dämmerung: so sind, so wirken sie im guten Gesamteindruck alle. In der Geschichte der Philosophie blieben sie bisher die einzigen ihrer Art: den Stil Böhme's hat nie ein Philosoph geschrieben, weder ein früherer, noch ein späterer.

Dennoch und so sehr auch Form und Inhalt in diesen Schriften verwachsen sind, ist ihre Eigenart, gleich aller menschlichen, eine bedingte. Böhme hängt, wie bereits angedeutet, nachweislich ab von Paracelsus, Schwenkfeld und Weigel.

An Paracelsus erinnert äusserlich sofort der Nachgebrauch abenteuerlicher Termini, welche schon Manchem die Lesung der Böhme'schen Werke erschwert, ja verleidet haben, als da sind: Limus, Limbus und Matrix, Turba, Tinctur und wie sie wunderlich weiter lauten. Abgesehen aber auch von dieser Schale, um derentwillen den Kern zu verwerfen immer das Zeichen ist einer kleinlichen Denkweise und schnöden Un-

billigkeit gegen ein in die Schranken des Zeitalters oder des individuellen Lebens gebanntes Bemühen um die Wahrheit, davon abgesehen, trägt die Naturanschauung Böhme's wesentlich ein Paracelsisches Gepräge, mögen wir nun auf den grossen, hier mindestens eben so energisch wie bei Giordano Bruno durchgeführten Gedanken einer organischen Einheit des natürlichen Universums achten, als dessen Krone der Mensch, der Mikrokosmos, erscheint, auf jenen selbst wo er irrt grossen Gedanken, dem nichts in der Welt zu weit auseinander liegt: er versucht im Begriff eine Annäherung, damit nur aus Bruchstücken der Erkenntniss ein Ganzes werde, bringt die Sterne mit den Metallen zusammen; oder auf das noch höhere und gewagtere Streben, alles Natürliche wissenschaftlich dienstbar zu machen für den Geist und beide dann, Natur und Geist, für eine auch nicht abstract-geistige, sondern auf ewigem Naturgrund ruhende Gottheit. Fast sämtliche Schriften Böhme's, besonders aber die vom dreifachen Leben des Menschen, sind Zeugen seiner Anlehnung an Paracelsus.¹

Schwenkfeld nun ferner, der erste protestantische Mystiker, der, als es auch in der neuen Kirche ihm zu eng wurde, in heissem Drange nach Verständniss des kündlich-grossen Geheimnisses, durch seine Lehre von der Vergottung (Glorification) des Fleisches Christi den Schwierigkeiten der *communicatio idiomatum* abzuhelfen wähnte², d. h. den Knoten eutychianisch zerhieb, den zu lösen die Theologie heute noch ringt, er wird zwar, wo Böhme ihn nennt, bekämpft; aber seine in und um Görlitz zahlreichen Anhänger, zu denen auch der oberwähnte Verbreiter der Aurora gehörte, haben auf die Entwicklung des specifisch Mystischen in Böhme unverkennbaren Einfluss geübt, auf seinen Widerwillen gegen geistloses Cärimonienwesen, gegen blosses Glauben der Historien u. s. w. Auch streift, was Böhme vom Zusammenhange des alle Glieder an sich ziehenden Leibes Christi mit der („in Maria eingegangenen“) s. g. ewigen Jungfrau (Weisheit) lehrt, noch dazu die letztere dann und wann mit dem *νοητὸς κόσμος* vermengend, nahe genug an Schwenkfeld's „Glorie“.³

1) Belege aus den Schriften des Paracelsus bei Fechner a. a. O. S. 141—144.

2) Ueber ihn und sein Verhältniss zu Osiander s. Baur a. a. O. III. S. 219—252, auch Niedner, KGsch. 1846. S. 673 ff.

3) Drei Princ. 18, 98. — 22, 38. — 23, 8 f. — Dreif. Leb. 6, 75. Ueber den Leib Christi im Abendmahl vgl. ausser den beiden Abhandlungen von Christi Testamenten, in denen die Verwandtschaft mit Schwenkfeld zu Tage liegt, bes. Drei Princ. 23, 11 u. 20—23 mit Schwenkfeld Epistol. II, 2. S. 50 u. 621.

Weigel endlich, in welchem die Mystik der Reformationsepoche erst völlig theosophisch auswächst, steht unsrem Böhme am nächsten und pflegt auch in den Geschichten der Philosophie und Theosophie als sein unmittelbarer Vorgänger, mit hinlänglichen Belegen aus den Schriften beider, dargestellt zu werden. Dem noch viel späteren s. g. absoluten Idealismus überhaupt höchst auffällig vorgreifend,¹ lässt Weigel, auch hierin diesem es zuvorthuend, Gott nur durch die Weltschöpfung, durch das Werk der himmlischen Eva, der Mutter aller Lebendigen, zu Gott werden, und die Weltschöpfung wieder wäre, meint er, umsonst geschehen, wenn nicht das Böse wäre, durch welches man zum Guten gehandelt werde.² In dem Böhme'schen Lehrbaue nun ist die Tendenz zwar eine andere: er strebt die Weltfreiheit Gottes zu wahren und den Schein einer Nothwendigkeit des Bösen zu verhindern; dass er aber in der Ausführung an diesen beiden kritischen Hauptpunkten jeder Theosophie, die für christlich gelten will, zumal an dem letzteren, mit Weigel mehrfach übereintrifft, wird sich zeigen.

Indem wir denn die Lehre Böhme's darzustellen versuchen, müssen wir der Besonderheit des Gesichtspunkts eingedenk bleiben, aus welchem die vorliegende Arbeit unternommen worden. Es handelt sich hier allein um die Würdigung des Mannes als Philosophen in dem geschichtlich allgemein und für Deutschland noch eigenthümlich bestimmten Sinne des Wortes. Wir haben daher nur die mit anerkannten Philosophen und deutschen Philosophen, also mit einem Platon und Aristoteles, mit einem Schelling und Hegel auf den ersten Blick verwandten³ Züge des Gesamtbildes der Böhme'schen Gedanken aufzuzeichnen, und wenn es schon nicht statthaft erscheint, ob es gleich noch immer vielfach ge-

1) Vgl. Weigel's Lehre von der sich in dem Menschen, dem Mikrotheos wie Mikrokosmos, vollziehenden Selbsterkenntniss Gottes („Güldner Griff“ c. 14 „Erkenne dich selbst“ I, 13) mit den bekannten von Hegel am Schlusse der Anm. zur „Encykl.“ §. 564 gutgeheissenen Sätzen. Auch Baur a. a. O. S. 257 f.

2) Weigel, „Erkenne dich selbst“ II, 6 u. 19. „Stud. univ.“ G. 1. a, bei Ritter a. a. O. S. 93 u. 97.

3) Wie weit der erste Blick fehlgetroffen oder nicht, wie entfernt oder wie nahe verwandt Böhme mit anerkannten Philosophen sei, dieses zu prüfen ist der Hauptzweck des Buches, insonderheit seines ersten und zweiten Theiles; vorläufig aber rechtfertigt einen solchen ersten Blick der Umstand, dass B. überhaupt einen Platz gefunden und bisher behauptet hat in der Geschichte der Philosophie, aus welcher jedem unwillkürlich ein Vorbegriff sich bildet von dem, was philosophisch sei, was nicht, ein allgemeines Kriterion der Analogie. Vgl. Brandis, Handb. d. Gesch. d. gr.-röm. Phil., Einleitung.

schiebt, dass in Uebersichten etwa der Aristotelischen Philosophie gar manches mit unterläuft, was nicht dem Philosophen, sondern lediglich dem Polyhistor und nicht bloss Begründer, sondern auch Ausbauer oder Förderer von Specialwissenschaften eignet: so wäre es bei Weitem weniger zu billigen, wollten wir hier einen Wust von ungestalten Einzelheiten, biblisch-theologischen, physiologischen, physikalischen und anderen Einfällen, Denk- und Rede-Schnitzereien nebst allerhand Geheimnisskram neu auflegen, wofür in philosophischer Schätzung hoffentlich jeder Zeit auch der niedrigste Preis, den einer fordert, zu hoch sein wird.

Nun fragt sich freilich im Voraus, ob es denn möglich sei, ein Gesamtbild, eine Art System herzustellen da, wo die Betrachtung irgend eines grösseren, also, sollte man meinen, zusammenhängenderen Werkes genügt, uns zu überzeugen, dass der Verfasser in kindlicher Freude an seinem Gedankenschatz keine Ahnung hat von der Nothwendigkeit einer aus inneren Gründen bestimmten Disposition und Composition, einer folgerechten stätigen Entwicklung, sondern, uns redselig mittheilend was er empfangen oder errungen, vom Hundertsten aufs Tausendste kommt. Und gesetzt, wogegen doch von ähnlichen Fällen her sich Zweifel erheben, das von Böhme Versäumte könnte, wer liebevoll eingeht in seinen Ideengang, nachholen: so würde eine andere Misslichkeit schwerer zu überwinden sein. Vergleichen wir nämlich die Grundanschauung der Böhme'schen „Aurora“ mit der in den „drei Principien“ herrschenden und beide wieder mit dem, was die (von Baader besonders hochgestellte) Schrift „von der Gnadenwahl“ bietet: so thut sich uns ein Labyrinth von Differenzen auf, innerhalb dessen eine einheitliche Darstellung der Lehre Böhme's kaum dürfte versucht werden.

Fechner¹ zwar hat einen Ausweg entdeckt. Er will drei Entwicklungsstufen des Philosophen, drei Systeme oder doch drei Phasen der Systembildung unterschieden wissen: in der ersten, die allein durch die „Aurora“ bezeichnet werde, überwiege das Ethische; in der zweiten, der auf jene langen Jahre der Nothruhe folgenden, deren Zeugnisse die „drei Principien“ seien, die Schrift „vom dreifachen Leben des Menschen“, die „vierzig Fragen von der menschlichen Seele“ und, jedoch schon den Uebergang zur höchsten Stufe bahnend, die „Menschwerdung Christi“, in der zweiten walte das Physische vor; in der dritten und letzten aber, der die späteren Schriften sämmtlich zugehören, unter ihnen die „von der Gnadenwahl“, das Dialektische. Und diese Unterscheidung dreier Phasen hat in der That, wenn man auf gewisse Stellen

1) Fechner a. a. O. S. 160 f. 169 f. 195 f.

der einschlägigen Schriften Gewicht legt, viel für sich. Denn in der „Aurora“ wird das Böse (Lucifer) der ersten gottheitlichen Person und ihrer Sphäre entrückt; es erscheint als das Widerspiel der zweiten: Lucifer („der schönste Fürst im Himmel“, das Vorbild aller geschöpflichen Wesen) wäre, wenn seine „Quellgeister“ sich nicht „wider Naturrecht“ erhoben hätten, der „kleine Sohn“ gewesen, wo nicht gar der „kleine Bruder“ neben dem grossen (Sohne Gottes, Christus); durch seinen Hochmuth und Fall kam nicht in die zweite Person selbst, wohl aber in ihr Reich ein Riss, der dann durch die Menschwerdung Gottes geheilt wurde. Hier also scheinen die ethischen Grundlinien (des Christenthums) zur Noth eingehalten. In den „drei Principien“ hingegen entsteht das Böse, nothwendig zum „Leben“, zur „Beweglichkeit“, wie durch einen göttlichen Naturprocess „von und aus Gott“ (Vorrede 13 und 14), aus dem ersten „Princip“, in welchem es von Ewigkeit latitirt, und Böhme, so redlich er sich abmüht in Worten, um von dem eigentlich Göttlichen der Gottheit, auch der ersten Person (denn die zweite, das andere Princip, ist ohnehin „die klare reine Gottheit“ 4, 49) das Böse abzuwenden, kann doch „anders nicht sagen, als dass das erste Principium Gott der Vater selber sei“ (4, 44). In den Schriften der dritten Periode endlich (für welche Fechner den dehnbaren Namen der dialektischen gewählt hat, einen Namen, der überdiess auf die ganze Unterscheidung den falschen Schein wirft, als wolle F. den Wechsel der Vorliebe Böhme's für je einen Theil der Philosophie behaupten), in den Schriften „von der Gnadenwahl“, „vom *Mysterium magnum*“ u. a. wird meist die uranfängliche Gottheit als indifferenter über alle Prädicate erhabener Ungrund vor und über die Dreiheit der (von den drei Personen, versuchsweise wenigstens, geschiedenen) Principien gesetzt, deren erstes nun nicht mehr wie in der zweiten Periode das Gute und Böse ist, sondern ungemischt das (nach Böhme freilich überwundene) Böse (das Feuerprincip).

Aber was allenfalls bei Platon thunlich ist oder bei Schelling, solches Auseinanderhalten mehrerer Phasen, dem fügt unser Böhme sich nicht, und Fechner selbst räumt ein, dass die Unterscheidung auf viele Querstriche stosse, da die Gottes- und Weltanschauungen der drei Perioden wiederholentlich einander kreuzen. Der sorglose Genius überlässt es uns, in dem verschränkten Baue seiner Gedanken uns zurechtzufinden. Wo er, wie gegen Ende seines Lebens in der „Principientafel“ und in der „Clavis“, Anstalt macht, über Plan, Material und Ausführung Aufschluss zu geben; wo er die eigenen Hieroglyphen deuten will: da werden die Worte der Lösung noch unverständlicher, als die Räthsel

waren; da fällt er in den Fehler, den Aristoteles in der Rhetorik (III, 17) an gewissen Philosophen rügt, *οἱ συλλογίζονται τὰ γνωριμώτερα καὶ πιστότερα ἢ ἐξ ὧν λέγουσιν*. Es bleibt also nur übrig, uns selbst zu helfen, nach einem leitenden Faden, einem alle Werke Böhme's durchwaltenden Grundgedanken zu spähen, der, was ihm da und dort widerstreitet, übermöße, und ihm zufolge dann, wie oft auch Aehnliches missglückt sei, das bei Böhme zerstreut Liegende sichtlich und ordnend zu sammeln.

Hamberger's ist das Verdienst, das hiermit geforderte Zwiefache in seiner Absicht trefflich geleistet zu haben; nur dass er, das Widerstrebende in der Regel nicht bloss auf die zweite Linie oder zu geringerer Bedeutung herabdrückend, sondern, wie wenn es gar nicht da wäre, ignorirend, den Grundgedanken Böhme's, seine wesentliche Tendenz, kurz das, was er will, als bereits auch von ihm gethan darstellt, als durchgeführt und verwirklicht. Dieses Eine, welches wir nicht gutheissen können, ausgenommen, beziehen wir uns auf ihn als auf den gründlichsten und treuesten Darsteller der Lehre Böhme's, auf ihn, der freilich mit seinem langen „systematischen Auszug“, sowohl der That wie dem Vorworte nach, es auf Anderes abgesehen als wir mit unsrer Skizze, nämlich auf Vermittlung einer näheren Bekanntschaft der Deutschen mit ihrem eigenthümlichsten Philosophen und auf Herstellung oder Rettung der christlichen und kirchlichen Ehre desselben, auf Erweis seiner Rechtgläubigkeit. Das erstere Vorhaben scheint uns vollkommen erreicht, das letztere zum guten Theil oder so weit, dass, wie sonst etwas in menschlicher Beurtheilung von Gemüthsverfassungen und Gesinnungen, dieses feststeht: Böhme ist ein aufrichtig-gläubiger Christ gewesen. Wir hingegen, auf die Leistung Hamberger's ausdrücklich verweisend, richten in kritischer Absicht unser Augenmerk auf das voraussichtlich Philosophische oder Philosophie-Aehnliche an dem *philosophus teutonicus*, auf das, wofür aus der übrigen Geschichte der Philosophie uns Analoga im Gedächtnisse, mit Kant zu reden, „bereit liegen“, und suchen zuvörderst den Grundgedanken sicher zu stellen, dann aber ihn zu verfolgen in die dem Bewusstsein des ungelehrten Denkers allerdings fremden Theile des philosophischen Ganzen, in die Dialektik, die Physik und die Ethik.

Dessen, was wir Grundgedanke nennen, kann keine Philosophie entrathen, sofern sie Philosophie ist, deren Wesen im Unterschiede von allen Wissenschaften, die ausschliessend je einen besonderen Gegenstand der Forschung in Besitz nehmen und bearbeiten, doch immer nur als universale Wissenseinheit wird bestimmbar sein. Denn nur kraft eines

solchen Gedankens lässt das Wissen sich einigen, lässt die Vielheit von Kenntnissen zur Universalität der Erkenntniss sich erheben; ohne ihn würde zerfahren, was zusammen und übereintreffen soll, und aufs Höchste eine Summe von Bruchstücken in haltlosem Nebeneinander mechanisch entstehen statt eines selbstständigen organischen Ganzen. Darum aber braucht seine Gestalt nicht in allen Philosophien die nämliche zu sein. Sondern je nachdem der eine Philosoph, nennen wir etwa den Xenophanes, mehr auf den Inhalt des Denkens gerichtet ist, also mehr realphilosophisch verfährt — wir sagen behutsam: mehr; denn über die graduelle Differenz hinaus dürfte die Sonderung schwerlich zu Recht bestehen —, ein anderer aber, z. B. Locke, mehr um die Form und die Formen des Denkens sich bemüht, also mehr methodologisch oder erkenntniss-theoretisch zu Werke geht, wieder ein anderer endlich, und hier erspart der Ruhm uns das Aufrufen von Zeugen, durchweg auf beide zugleich, auf den Inhalt und die Form, bedacht ist, durchweg bestrebt, systembildend diese jenem zu adäquiren: je nach der Besonderheit des Philosophirens wird auch der Grundgedanke so oder anders gestaltet erscheinen.

Bei Böhme nun überwiegt das Inhaltliche, ja es übermannt ihn, dem, wie Lebens-Art und -Lauf ihm einmal bemessen waren, die Mittel philosophischer Formgebung abgehen mussten. Er wisse sich nicht in seiner hohen Wissenschaft, sie sei nicht sein, gesteht er selbst sehr bezeichnend¹, und ein andermal²: „Wenn ich mich entsinne und denke, warum ich also schreibe und es nicht anderen Scharfsinnigen überlasse, so finde ich, dass mein Geist in diesem Wesen, davon ich schreibe, entzündet ist; denn es ist ein lebendig laufend Feuer dieser Dinge in meinem Geiste: darum, was ich mir auch sonst vornehme, so quillt doch immer das Ding oben, und bin also in meinem Geiste damit gefangen, und ist mir aufgelegt als ein Werk, das ich treiben muss.“³

Was ist aber das für ein Werk, Ding, Wesen, was ist der Inhalt seines Denkens? Kein Blatt in den Schriften Böhme's, das ihn nicht enthielte und verkündete: es ist ein Inhalt, der freilich vieles überwiegen und wohl einen übermannen kann, da ihm an Macht und Gewicht kein anderer vergleichbar: es ist Gott. Gott ist Böhme's Ein und All,

1) Apolog. wider Balth. Tilke I, 587.

2) Drei Princip. 24, 1.

3) Vgl. die verwandte Aeusserung Schelling's (von der „ihm durch seine innere Natur auferlegten Nothwendigkeit“) in der ersten Berliner Vorlesung und das Paulinische *ἀνάγκη μοι ἐπίκειται* 1. Kor. IX, 16.

sein alleiniger Inhalt und Gegenstand, in dem er lebt und webt, wie denn Angelus Silesius auf ihn gedichtet hat:

Im Wasser lebt der Fisch, die Pflanze in der Erden,
Der Vogel in der Luft, die Sonn' am Firmament,
Der Salamander muss im Feu'r erhalten werden,
Und Gottes Herz ist Jakob Böhmens Element.

Aber es ist eben ein Gott, der ein Herz hat, nicht der oder das leere Eine der Abstraction, sondern der volle, lebensvolle, concret-einige, der dreieinige Gott. In Ihm einigt sich das Wissen Böhme's, in Ihm universalisirt sich, was er nur irgend kennt und weiss: der dreieinige Gott alles in allem Gewussten und Wissbaren: diess sein Grundgedanke. Er ist als solcher bei ihm nirgends zu verkennen oder, weil er etwa hier und da nur im Verborgenen wirkte, zu übersehen; sondern er offenbart sich, explicirt und wieder explicirt, mit jener — frei und üppig gewachsenen Geistern wie Böhme eigenen — penetranten Sinnfälligkeit, welche die Griechen *ἐνάργεια* nennen, aller Orten, und wie viel auch Hegel in der Exposition der Gedanken Böhme's mag entstellt¹ und, gleichsam wetteifernd mit diesem, durcheinander geworfen haben: den Grundgedanken hat er aufgefunden und unverseht wiedergegeben in den Worten, die wir folgen lassen, um jedem Scheine vorzubauen, als sähen wir etwas in Böhme hinein. „Die Grundidee bei Böhme, heisst es in Hegel's Geschichte der Philosophie², ist das Streben, alles in einer absoluten Einheit zu erhalten, die absolute göttliche Einheit und die Vereinigung aller Gegensätze in Gott. Sein Haupt-, ja man kann sagen sein einziger Gedanke, der durch alles hindurchgeht, ist im Allgemeinen die heilige Dreifaltigkeit, in allem die göttliche Dreieinigkeit aufzufassen, alle Dinge als ihre Enthüllung und Darstellung, so dass sie das allgemeine Princip ist, in welchem und durch welches alles ist, und zwar so, dass alle Dinge nur diese Dreieinigkeit in sich haben, nicht als eine Dreieinigkeit der Vorstellung, sondern als reale, — die absolute Idee. Alles wird als diese Trinität erkannt. Alles, was ist, ist nur diese Dreiheit; diese Dreiheit ist alles.“³

1) Hamberger gegen ihn a. a. O. S. XXIX.

2) Hegel, Gesch. d. Ph. III. S. 304 f.

3) Eine Belegstelle von unzähligen „Drei Princ.“ 1, 5: Es ist alles aus Gott, aus Seinem Wesen nach der Dreiheit gemacht, wie Er ist einig im Wesen und dreifaltig in Personen. Vgl. noch „Aur.“ 12, 88: Da Sich Gott creatürlich machte, da machte Er Sich nach Seiner Dreiheit creatürlich.

Doch darf es bei solcher Allgemeinheit und Weite der Ansicht wie Forderung nicht bewenden. Denn auf eine gewisse Dreieinigkeit und Allgültigkeit des Trinitarischen drang auch der Pythagoreismus schon (*τὸ πᾶν καὶ τὰ πάντα τοῖς τρισὶν ὀρίζεται*), drang Pherekydes von Syros (Zeus, Chronos, Chthon = ideelles, formelles, materielles Princip?), drangen die Priester und Weisen Indiens, wohl auch die Mystagogen auf Samothrake und wer nicht noch. Soll also dem Grundgedanken Böhme's eine eigenthümliche Bedeutung zugestanden werden, um derentwillen ihm eine Stelle gebühre in der Entwicklungsgeschichte des Denkens, so muss er in engerer Fassung Bestimmtheit erhalten.

Nun behauptet Böhme die völlige Uebereinstimmung seiner Trinität mit der geoffenbarten christlichen, redet von Gott und Welt und der Dreieinigkeit beider immer „vermöge der Schrift“¹; ja, unbeirrt von der Möglichkeit eines Einwurfs, behandelt er die Sache, als verstehe sie sich von selbst, als könne gar kein Widerspruch obwalten zwischen ihm, zwischen dem ihm Offenbarten und der christlichen Offenbarung. Er fordert damit eine christologische Prüfung heraus, eine Messung des Seinigen an dem Christlichen: einen Vergleich, bei welchem wir natürlich uns streng an das von ihm gemeinte Christenthum halten müssen, an das Christenthum der „reinen Lehre“ siebzehnten Jahrhunderts.

Zwar dass weder, wo Böhme direct, ohne Vermittlung der geschöpflichen Analogie, wie am einfachsten wohl zu Anfang des „*Mysterium magnum*“, die göttliche Dreiheit bestimmt als den ewigen Willen, das ewige Gemüth oder Herz des Willens und den Ausgang vom Willen und Gemüth oder die Kraft, noch, wo er, wie schon in der „*Aurora*“², innerhalb der Sphäre des Geschaffenen überall, an Holz oder Stein oder Kraut als an Gottesbildern, ein Dreifaches in Einem unterscheidet: „die Kraft, daraus ein Leib wird, den Saft oder das Herz eines Dinges und die quellende Kraft, davon es wächst“, und wo er besonders vom ebenbildlichen Geschöpfe, vom Menschen her auf Gott kommt³, indem er die Vernunft den Vater, das in der Seele scheinende Licht den Sohn und das Gemüth oder des Lichtes Kraft den Geist bedeuten lässt: dass in keinem der Fälle seine Trinität mit der s. g. ökonomischen stimmt, bedarf keines Beweises. In welchem Verhältniss aber sie zu der Wesenstrinität (der ontologischen) stehe, der die christliche Kirche in langer Denkarbeit und Symbolisirung begrifflichen Aus-

1) Drei Princ. 4, 57 ff. 7, 15 und oft.

2) Aurora 3, 47.

3) Drei Princ. 7, 25.

druck gegeben, wäre zu untersuchen. Wir kehren weiter unten zu dieser metaphysischen und speculativ-theologischen Frage zurück. So viel indess muss zur Würdigung des Grundgedankens hier schon bemerkt werden, dass die Böhme'sche Bestimmung des Bösen als eines Gegensatzes (*Contrarium*), der gleich allen Gegensätzen oder vielmehr als der erste und letzte aller Gegensätze innergottheitlich eben so nothwendig gesetzt wie aufgehoben sei und aussergottheitlich auch¹, nur mit dem Unterschiede des zeitlichen Auseinanderfallens der Setzung und Aufhebung, — dass diese Bestimmung schlechthin der christlichen Lehre widerstreitet, in welcher das Böse das contradictorische Gegentheil des allein nothwendigen Guten ist. Es verschlägt nichts, wenn Hamberger und Baader einhalten, dass Böhme doch mehr als einmal sich gegen die sei's auch relative Nothwendigkeit des Bösen erkläre, dass er wolle, man solle nicht also gedenken, König Lucifer hätte nicht in der Wahrheit „bestehen können“², dass er ausdrücklich sage³: „Gott ist ein einiger Wille, der ist Er selber, und der ist allein gut, denn ein enig Ding kann ihm nicht widerwärtig sein, denn es ist nur eines und hat mit nichts zu kriegen“, oder: „Gott heisst allein nach Seinem Lichte ein Gott und nicht nach der Finsterniss“⁴, und was sich alles dem Aehnliches, zumal aus der Aurora, beibringen liesse; es verschlägt nichts, wiederholen wir, wenn man nun schliesst, da diese und solche

1) Myst. m. 8, 24: Der heiligen Welt Gott und der finsternen Welt Gott sind nicht zween Götter: es ist ein einiger Gott: Er ist selber alles Wesen, Er ist Böses und Gutes, Himmel und Hölle, Licht und Finsterniss. — Ebend. 10, 15: Die zwo Welten, als Licht und Finsterniss sind in einander als Eine. — Aur. 14, 72: Es war Gott wider Gott; was er später so ausdrückt: der Wille des Ungrundes wirft sich dem Ungrunde entgegen. — Myst. m. 61, 51: Ein jedes Ding ist in seinem eigenen Principio, darinnen es lebet, gut, aber dem andren ist's ein Widerwille (böse), jedoch muss es also sein, auf dass eins im andren offenbar werde und die verborgene Weisheit erkannt werde und in der Schiedlichkeit ein Spiel sei, damit der Ungrund als das ewige Eine für sich und mit sich spiele. — Drei Princ. Vorr. 13 f.: In allen Creaturen ist Gift und Bosheit, befindet sich auch, dass es also sein muss, sonst wäre kein Leben und Beweglichkeit, sondern es wäre alles ein Nichts. In solcher hohen (!) Betrachtung findet man, dass diess Alles von und aus Gott selber herkomme und dass es Seines eigenen Wesens sei, das Er selber ist, und Er selber aus Sich also geschaffen habe, und gehört das Böse zur Bildung und Beweglichkeit. Vgl. ebend. 1, 14. Dreif. Leb. 2, 8: ohne Gift und Grimm kein Leben. Clav. VI, 23.

2) Menschw. I, 2, 7.

3) Myst. m. 61, 65.

4) Ebend. 8, 25.

Aussprüche vorhanden seien, so dürften die anderslautenden, selbst der dem vorletzt angeführten aus dem „*Mysterium magnum*“ kurz vorhergehende: „So das Gute enig — d. h. nach dem Obigen Gott ohne Widerwärtigkeit und Krieg — bliebe, so wäre keine Wissenschaft und möchte die Offenbarung des Guten nicht geschehen“, daher die „Scienz“ oder die Begierde zur Schiedlichkeit, „in welche die einige gute Kraft sich einführt“, daher das Gute und Böse (immer also ein begriffliches Herleiten-, ein Begreifen-wollen des Letzteren, gleichviel ob aus der Dreiheit oder aus der indifferenten Einheit Gottes¹⁾), — sie dürften nicht gelten, müssten tiefer als bisher verstanden werden u. s. w. Denn was hindert, umgekehrt zu schliessen? Eine Minderzahl von Belegen wahrlich nicht, geschweige denn der thatsächliche Zusammenhang Böhme'scher Lehren. Dass Böhme will, man solle „nicht gedenken“, wie wir hörten, das ist ja richtig, und wir werden es später zu Gunsten Böhme's wieder aufnehmen; seiner Tendenz alle Gerechtigkeit. Aber die That entspricht dem Willen nicht, und eben darin entdeckt sich uns seine Schwäche und was schadhaft ist an dem Willen. „Das Wollen hat er wohl, aber das Vollbringen findet er nicht; denn er thut nicht, was er will, sondern was er nicht will, das thut er.“ Mit anderen Schriftworten: er hat seinen Willen („Willengeist“) nicht entschieden, nicht vollbewusst, nicht unbedingt „gefangen genommen zum Gehorsam gegen Christus“, in welchem Gehorsam der s. g. gute Wille erst wirklich und wirksam guter Wille d. h. erst zur That gekräftigt werden soll. Denn wer nicht daran genug hat, das Böse als ein absolut Fremdes und Befremdendes in der gut und zum Guten geschaffenen Welt, als ein schlechthin Begriffs- und auch Weltbegriffswidriges, Grundloses an und ausser sich selbst erfahren² zu haben; wem nicht das

1) Vgl. „Von göttl. Beschaulichkeit“ 1, 14—16: „Der einige gute Wille Gottes kann nichts in sich selber begehren und führt sich darum aus sich aus in eine Schiedlichkeit, auf dass eine Widerwärtigkeit entstehe in dem Ausfluss als in dem Ausgeflossenen und das Gute in dem Bösen empfindlich, wirkend und wollend werde, als nämlich sich wollen vom Bösen scheiden und wieder wollen in den einigen Willen Gottes eingehen.“

2) Dagegen das *πρῶτον ψεύδος* Böhme's „Drei Princ.“ 1, 5: „So muss man forschen den Quell der Ursachen (= Grund), was *prima materia* ist zur Bosheit, und dasselbe in Urkund Gottes sowohl als in Creaturen. Denn das ist im Urkund alles Ein Ding, es ist alles aus Gott.“ Das Böse begreifen, seinen Grund (statt nur seinen Anfang) einsehen wollen, heisst letztlich immer es aus Gott begreifen wollen, denn Gott ist der letzte Grund, heisst immer das Christenthum gefährden, ja entgründen. Joh. XV, 25: sie hassen Mich ohne Ursach.

Böse *ἀντίφασις* ist, „reine Verneinung“, die in der ursprünglichen Natur der Dinge nirgends sich findet, sondern nur im Denken, im geschöpflichen selbstbewussten Geiste ihren Sitz und Anfang hat¹, wem vielmehr das Gute und Böse — diese absolute *ἀντίθεσις*, ἥς οὐκ ἔστι (τι) μεταξὺ καὶ αὐτῆν — als die *πλεῖστον διεστηκότα* unter Ein *γένος* fallen: der hat eben nicht genug erfahren von der — Seitens Christi und des Christenthums wie Seitens des Arztes die Krankheit vorausgesetzten — Macht des Bösen, hat es nicht in seiner ganzen, den Willen (nach der Schrift) knechtenden Macht erfahren; der befindet sich von vorn herein in einem Missstande zu dem erlösenden, „recht frei machenden“ Christenthume, welches die absolute Befriedigung sein will nur eines absoluten Bedürfnisses, nur einer unumwundenen, nicht einer zweideutigen oder so zu sagen verschämten Bedürftigkeit, und er kann auch bei dem „besten“ Willen keinen entschiedenen Stand zu demselben und in demselben gewinnen. Womit wir keineswegs zurücknehmen, was von dem aufrichtigen Glauben Böhme's gesagt worden. Denn nicht zwar das Christenthum (in dem Sinne, dass es darauf angelegt wäre, „fortgebildet“ zu werden, sei's durch Paulus, wie Baur und die Seinen wähen, sei's durch — Ammon), wohl aber die Christlichkeit hat ihre Stufen, die nur des Unverstandes Eifer missachten kann, und wenn wir die höchste Stufe des entschieden-, des vollbewusst-, des unbedingt-Christlichen anstreben oder urtheilend und prüfend im Auge haben, so soll der freilich noch aufstehen, der mit Wahrhaftigkeit versichern könnte, sie erstiegen und behauptet zu haben; aber darum darf sie nimmer aus dem Auge gelassen werden. Ist es doch hiermit ungefähr wie mit dem bekannten Ich in den „Monologen“ des edlen Schleiermacher, der, bei

1) Vgl. hierüber Trendel. „Log. Unters.“ II. S. 91 und Dess. „Geschichte der Kategorienlehre“ S. 104 ff. über das gegenseitige Verhältniss der Aristotelischen *ἀντίφασις*, *στέρησις* und *ἐναντιότης*, wo der gelehrte Herr Verfasser manches Sperma der Wahrheit austreut, das nur leider auf dem Boden eines von der „Bewegung“ (der alles ethischen Gehalts ermangelnden, abstract-mathematische „Gestalten entwerfenden“ Bewegung) ausgegangenen Logicismus keine Frucht ethischer und ethisch-höchster christlicher Erkenntniss bringen konnte. Dass übrigens in Bezug auf den Unterschied des conträren und contradictorischen Gegensatzes Hegel ähnlich irrt wie Böhme, umgekehrt aber Herbart, was vom contradictorischen gilt auf den conträren übertragend, lehrt Ueberweg „Syst. d. Log.“ S. 198 f. 203 f. und 214 f., vgl. Trendel. „Hist. Beitr.“ II. S. 332 f., wo jedoch das Umgekehrtsein des beiderseitigen Irrthums nicht recht beachtet ist, Chalybäus „Hist. Entw. der spec. Ph. von Kant bis Hegel“ 2. Aufl. S. 321, und J. H. Fichte „de princ. contrad. etc. diss.“ 1840. p. 25.

der Lauterkeit seines Wesens und dem stählernen Ernste seiner Selbsterforschung, gewiss weit entfernt, die leidige lebenslängliche Dauer des Dialogs zwischen dem idealen und dem empirischen Ich verhehlen zu wollen, gleichwohl mit Recht nicht um ein Haar davon abwich und abliess, dass jenes allein zu Wort komme.

So viel denn über den Inhalt des Böhme'schen Grundgedankens und über die Haltbarkeit der bestimmteren Fassung, die Böhme durch Berufung auf das Christenthum ihm gegeben.

Das Formelle aber, wie schwach es sei, wie dem Inhalte die Form gleichsam erliege, ward bereits angedeutet, und ist Böhme's Philosophiren, sofern Gott sein alleiniger Inhalt, als theosophisch zu bezeichnen, so wird es, wiefern durch Gott vermittelt, auch in Ansehung der Form so zu nennen sein und näher, da die Vermittlung wesentlich unmittelbar geschieht, mystisch. (Mysticismus hiess vor Böhme schon *philosophia teutonica*.) In der That fügt er an demselben Orte, wo er bekennt, seine Wissenschaft sei nicht sein, er wisse sich nicht in ihr, affirmativ hinzu, Gott wisse sie in ihm. Aus dem Schauen, sagt er anderswo, schreibe seine Feder, auf magische Art, nach Recht der Ewigkeit; was habe denn die Vernunft ihn zu tadeln, der mit höchster Sinnlichkeit allen Dingen in's Herz sehe, was für Essenz, Kraft und Eigenschaft sie haben.¹ „Wenn ich betrachte, was Gott ist, so sage ich“, „so wir nun von Gott wollen reden, was Er sei, so müssen wir ja sagen“ u. s. w., diess die durchgängige Weise. Es wäre über sie, die allen Mystikern und Theosophen gemeinsame, nichts weiter zu bemerken, wenn nicht Böhme wiederum auf das Christenthum sich beriefe und seine Theosophie auch von Seiten der Form für specifisch christlich erklärte. Denn was wir eben gehört haben von dem Gott in ihm, daraus wird unwillkürlich das Bestimmtere: Christus in ihm. Es solle Niemand, heisst es mit geringem Wechsel des Ausdrucks hundertfach, ihn unwissend schelten; ob er's wohl nicht wisse, so wisse es Christus in ihm, aus welcher Wissenschaft er schreibe.² Der Geist Christi, welcher der Lehrer in dem menschlichen Geiste geworden, walte in Seinen dermaligen Kindern so gut als in den Aposteln, und die in Christo zu göttlicher Beschaulichkeit gekommen, die seien nun alle selber lehrtüchtig.³ Er, der „Autor“, habe keine grössere Macht als alle Kinder Gottes; aber „sehet

1) Myst. m. 5, 15. — 9, 1 u. 2. — Drei Princ. Vorr. 2 u. 3.

2) Myst. m. 18, 1.

3) Ebend. 41, 63. — 28, 51.

euch doch an und — sehet doch an die Apostel Christi! Wie wolltet ihr denn nicht Macht haben zu reden von Gott, dess Wesens ihr selber seid, und von der Welt, die Gottes ist und die auch euer ist, da der Vater alles dem Sohne und der Sohn alles euch gegeben!“¹

Wir halten Böhme beim Wort: sehen, zum Behuf einer Erkenntniss an den Früchten, ihn an und sehen die Apostel an. Hat wirklich der Geist in diesen eben so gewaltet wie in jenem? Diese Zöllner und Fischer aus Galiläa, sie haben so wenig studirt wie der Görlitzer Schuhmacher, wollen so wenig wie er gelehrt-methodisch Lehrbücher schreiben. Und doch welcher Unterschied, welcher Abstand! Sie drehen nicht wie Jakob Böhme in einem Gedankenwirbel sich herum, *ὥςπερ ἐν Ἐνρίπῳ* nach dem Sprichworte der Griechen; sondern wie voll immer von dem reichen Einen, was in ihnen wogt und schwillt, was sie gehört und gesehen, beschauet und betastet haben, dämmen sie weislich den Redefluss und wandeln festen Schrittes einher in der Ruhe seliger Glaubensgewissheit, die ihren Schatz im Sichern hat und nur noch gewinnt, wenn sie mittheilt. Ja, sie haben vorbildlicher Weise nicht nur in Christus den absoluten Inhalt, sondern auch — und wie liesse sich das trennen? — im Glauben die absolute Form, das rechte Gefäss (*σχεῖνος*), die volle Empfänglichkeit für den Inhalt und reale Möglichkeit der Formgebung.² Fanden wir nun in Böhme den Inhalt geschmälert und getrübt durch nichtchristlichen Beisatz, so mussten uns hieraus schon über die Christlichkeit der Form Bedenken erwachsen, welche denn bei einer Vergleichung seiner Geistesfrüchte mit den apostolischen zunehmen, so dass äusserst fraglich wird, ob es ihm voller Ernst gewesen mit der Vorbildlichkeit der Apostel, mit dem richtschnurlichen Ansehen des *Christus scriptus*, ob er eine Ausnahme gemacht von der Regel des Mysticismus, den die Antithese der Kirche trifft: *Deus interna non dat nisi per externa, spiritum non mittit absque verbo*. Der Sinn des geraden Mannes verräth wiederholentlich sich selbst, wenn er „die grossen Wunderthaten Gottes“ verkündet erstens „im Grunde und Lichte, so ihm von Gott gegeben ist, dazu auf der h. Schrift Grund“³; wenn er erst auf eigene Hand mit den Geheimnissen schaltet, die sein „hoher Sinn im Lichte der Natur hoch ergriffen“, und dann beiher oder nachträglich erwähnt, es bezeuge solches auch die h. Schrift, darum schreibe Moses recht u. dgl.⁴; wenn er, die Noth-

1) Drei Princ. 4, 6 f. 9.

2) Liebner „Dogmat.“ I, 1. S. 270 ff. (zur Anthropologie).

3) Drei Princ. 17, 119.

4) Ebend. 1, 1. — 7, 34. — 17, 2. 12.

wendigkeit des „buchstabischen Wortes“ mindestens limitirend, klärlich zu verstehen giebt, dass „der Geist Christi wohl selber (ohne Beihülfe des Wortes) dessen, was im Buchstaben begriffen ist, den Geist des Menschen erinnere“.¹ Und dieser Sinn, dem die Schriftoffenbarung für das eigene Erkennen nicht sowohl mittlerischen als vielmehr nur accessorischen Werth hat oder Schmuckwerth, verräth sich vollends dem erneuerten und geschärften Blick auf die Früchte des vermeinten „Geistes Christi“, wie wenn z. B., nachdem wir kaum gehört haben, Christus wisse in Böhme und aus solcher Wissenschaft solle er schreiben, er nun es besser wissen will als Moses, dem „allhie der Deckel vor den Augen liegt“, was es mit dem Schlafe Adam's und der Erschaffung des Weibes für eine Bewandtniss habe, wenn er das Wort „es ist nicht gut, dass der Mensch allein sei“ zum Beweise dafür anführt, dass schon Böses müsse geschehen sein, wenn er, ebenfalls nach der Versicherung, ihm sei durch Anklopfen und Bitten im Namen Christi „seine Erkenntniss worden“, sogleich das Wort Sulphur dahin deutet, dass Sul die Seele eines Dinges und Phur die innerste Kraft sei oder der urkundliche Quell des Zorns², und Aehnliches, wer zählt wie vieles! Womit jedoch wiederum wohl besteht, was Hamberger in seinem immer nur auf die Lichtseite gerichteten Urtheil überspannt, dass Böhme mehr als je ein Philosoph auf Ethisirung, ja Christianisirung des menschlichen Erkennens und Wissens gedrungen: dass er nie grosse Kunst, sondern von seiner Jugend her nichts Anderes gesucht, als das Heil seiner Seele, wie er das Reich Gottes möchte ererben und besitzen; dass er gefleht, Gott wolle sein Wissen, falls es nicht zu Seiner Ehre und den Brüdern zur Besserung diene, von ihm nehmen und ihn nur in Seiner Liebe erhalten; dass er vor allem den Gang in ein neues Leben und unter das Kreuz Christi gefordert habe, damit der Verstand von Gott geboren und so erst vollkommen werde u. s. w.³ Dem Drange (Suchen, Flehen, Fordern) nach, der Tendenz nach ist, wie der Inhalt, so auch die Form seines Erkennens christlich; aber was der Wille vollbracht hat, zeugt nun einmal von einem nicht entschieden bewältigten Gegendränge: der „Turba“ streitender Mächte, welche in seiner Anschauung die Welt spalten, ist er selbst verfallen, und die quellfrischen Anfänge des neuen Menschen sind in ihm mit Resten des alten — dass wir ein anderes seiner Lieblingswörter hier auf ihn anwenden — „coagulirt“.

1) Myst. m. 28, 52.

2) Ebend. 19, 1 ff. — 18, 35. — Drei Princ. 12, 16—24. — 13, 6. — 2, 5—8.

3) Apol. wider Balth. Tilke I, 20 f. — Sendbr. 12, 16. — Menschwerd. II, 7, 7 ff. — Vierz. Fr. 37, 20.

Kein Wunder danach, wenn nun auch schliesslich das Band von Inhalt und Form verzerrt-christlich ist, nämlich mystisch: die *unio mystica*, in welcher Böhme nicht allein während des Erkenntnissprocesses das Resultat vorwegnimmt, über dem Anfang und Ende die Mitte vergessend oder, wie Ritter es ausführlicher beschreibt, im unmittelbaren Bewusstsein des Grundes und verheissenen Zweckes die Gegenwart des schon zur Wirklichkeit erfüllten Zweckes erblickend¹, sondern zugleich die Form mit dem Inhalte, statt sie ihm zu adäquiren, identificirt, so dass nicht mehr bloss Gott oder Christus in ihm wisse, nein, er selber ein Nichts, blind, taub und stumm, Gott sein Leben und seine Seele, sein Wissen und Sehen, oder auch er selber, nachdem er es so weit gebracht, dass ihm alles Eins, er selber „der arme Christus“ sei.² Nicht freilich als ob der Sinn Böhme'scher Einheit von Denken und Sein in solcher Verwischung der Gränzpunkte zwischen dem Menschen und Gott, dem Christen und Christus aufginge; hat er doch gerade wider diesen Wahn, als er ihm von aussen in Schwärmern (Stiefel und Meth) begegnete, wacker gestritten, und auch an jener Stelle, wo er den Menschen zum armen Christus werden lässt, verbessert er sich selbst und lässt den Menschen nur Christo nachfolgen. Aber eben an der Nothwendigkeit einer Correctur wegen Vernachlässigung der Reinschrift, an dem Zusammensein widersprechender Elemente leidet auch von dieser Seite der Grundgedanke Böhme's.

Wie es also im Ganzen sich mit ihm verhalte, ist aus dem Gesagten offenbar. Nun zur Theilbetrachtung!

Wenn wir mit Aristoteles den Werth und die Wahrheit einer Eintheilung darein setzen, dass ihr Princip, der Eintheilungsgrund, sich durch die Theile hindurch continue und nicht von aussen zufällig (*κατὰ συμβεβηκός*), sondern aus sich selbst sich differenzire (indem man *διαφορᾶς λαμβάνει τὴν διαφοράν*)³: so werden wir, zumal den im Sinne des Aristoteles bestehenden Zusammenhang der artbildenden Differenz mit der Form (der *εἰδοποιὸς διαφορὰ* mit dem *εἶδος*) und ihre

1) Ritter, Gesch. d. Ph. X. S. 109. Vgl. Böhme „Sendbr.“ 12, 7: Es ist mir die Pforte eröffnet worden, dass ich in einer Viertelstunde mehr gesehen und gewusst habe, als wenn ich wäre viele Jahre auf hohen Schulen gewesen.

2) Menschw. II, 7, 9. Myst. m. 41, 61. Ueber die das Sein Gottes in Christo mit dem Sein Gottes im Christen vermischende Aeusserung „wo Gott, der nicht Abtheilige, Sich offenbart, da ist Er ganz offenbar“, s. Baur, „Die christl. Lehre von der Dreieinigkeit“ III. S. 294.

3) Aristot. de part. anim. I, 3.

demgemässe Mittelstellung zwischen den Kategorien der *οὐσία* und der *ποιότης* erwägend¹, bei unsrem Böhme auf eine strenge und stichhaltige Eintheilung des Ganzen seiner Philosophie von vorn herein verzichten müssen; denn die Form, sahen wir, ist seine schwache Seite, und bei der Getrübtheit des Grundgedankens wird unwahrscheinlich, dass es in der Folge noch Licht werde und Tag nach der Dämmerung, in welcher alle Gränzen der Dinge sich verrücken und alle Theile gleichsam im Nebel untertauchen. Wahr ist: wie er sich giebt, giebt er sich immer ganz: es ist, als ob immer alles auf einmal heraus müsste, was er weiss oder inne hat, als ob er fürchtete, Schranken setzend und auf ein Beschränktes oder Bestimmtes sich einlassend, inzwischen das Uebrige zu verlieren, und daher *ὁμοῦ πάντα χρήματα* „sich zu einem Memorial“ aufschriebe: die ächte Weise des Mystikers. Wo er ja eine Sonderung seines Wissens anstrebt, da fällt sie gar wunderlich aus, mag er in der „Aurora“ Philosophie, Astrologie und Theologie unterscheiden oder Anderes anderswo.² In dem Lustwandel der Einbildungskraft verliert sich oft alle Vernunftspur.

Gleichwohl enthält der Grundgedanke selbst die Möglichkeit eines genetischen Eintheilens, welche wir nur im Geiste des sich derselben als solcher nicht bewussten Böhme uns zum Bewusstsein zu bringen und behufs einer Klärung des Bestandes seiner Philosopheme zu verwirklichen haben; auch fehlt es nicht an speciellen, hierzu berechtigenden Aeusserungen des Teutonicus. Sobald wir nämlich aus dem Grundgedanken, dem trinitarischen Gottesbegriffe, das dem christlichen Theologumenon, mit welchem ja Böhme das seinige identificirt, und in so fern also auch dem seinigen Widersprechende, ihm Lästige eliminiren, wir meinen eben den Widerspruch (das Böse) als ein nothwendiges Moment: alsobald steht die Sache keineswegs so, dass wir auf die gegensatz- und damit leblose, leere, abstract-einige Gottheit des Deismus, auf die Sandwüsten-Einheit reducirt wären, sondern so: ein Gegensatz, Gegenwurf, wie B. ihn oft nennt, *ἀντιχείμενον*, bleibt im Gedanken, nur die fehlerhafte Umsetzung des Gegensatzes in den Widerspruch, des *ἐναντίως ἀντιχείμενον* in das *ἀντιφατικῶς ἀντιχείμενον*, die Verwechslung dieser beiden ward rückgängig gemacht.

Nun aber ist der christliche Gott — der an nichts ausser Ihm hängende weltfreie selige Gott, für dessen Erkenntniss das Eine, aber freilich Grosse und Schwere vorausgesetzt wird, dass der Erkennende

1) Trendel., „Gesch. d. Kategorienlehre“ S. 56 ff. 93. 182 f.

2) Vgl. Vierz. Frag. 1, 196.

ein Christ sei¹, *πίστει νοῶν* (Hebr. XI, 3), unter dem Gesetze des Geistes stehend, welcher zugleich mit seinem Geiste zeugt, *συμ-μαρτυρεῖ τῷ πνεύματι αὐτοῦ* (Röm. VIII, 16) —, der christliche Gott ist wie der Böhme'sche vorerst und vor allem eben Geist, „Gott ist Geist“, und zwar ethischer Geist, Willengeist, Liebegeist, Geist der Liebe und Gegenliebe, Geist (Wille) des Liebens und Geliebtwerdens, des Selbänder-seins in reiner Activität, *actus purus* („zeugend“, liebend). Das ist es, was der Christ vor allem erkennt, da er nichts als Liebe und zwar durchaus grundlose, seinerseits verdienstlose, ja wider Verdienst oder aus Gnaden erwiesene Liebe erfahren oder, wie Böhme und andere Mystiker sagen, gelitten hat, da er durch nichts als Liebe Christ geworden ist, ja selber ganz „Liebe“², ganz Liebegeist geworden (jeder Liebende ist Trinitarier, er mag es wissen oder nicht). Wie also wird das vormenschlich und vorweltlich — denn die Welt, als wäre sie das der göttlichen Liebe von Ewigkeit nothwendige Object, kann im Denken des Christen hier keine Stelle finden, da er ja sich sammt der Welt also geliebt weiss, wie wir von ihm ausgesagt haben, nämlich schlechthin grundlos: was ist der Sterbliche, dass Du sein gedenkest? (Ps. VIII, 5), da er als *μετανοῶν* die ganze Nichtigkeit, Nichtswürdigkeit der Welt gegenüber Gott begriffen hat — also wie wird das vorweltlich Gegensätzliche, das, „was zu lieben (und wieder liebend) sei“³, das Object zu jenem liebenden und nichts als Liebe seienden göttlichen Subject, der Gegenstand, ohne den die Liebe, weil sie dann nur Wille der Liebe (und Gegenliebe), nur Sehnsucht nach dem Selbändersein wäre, sich zu Tode lieben⁴ müsste, wie wird es

1) Vgl. Baader WW. XIII. S. 210 f. — Wie diese Voraussetzung selbst wiederum wissenschaftlich (im Systeme christlicher Wissenschaft) zu rechtfertigen sei, davon im dritten Abschnitte.

2) Vgl. Tauler, „Nachf. Chr.“ II. n. 128 mit 1. Joh. IV, 16.

3) 177 theosoph. Frag. 3, 2.

4) Der erste, der prägnanteste Charakterzug aller Liebe ist das in Einem Sich-drängen und des Andren -annehmen, das *ἀλλήλους ἡγεῖσθαι ὑπερέχοντας ἑαυτῶν* (Philipp. II), ist das (Lieben) bis in den Tod. „Daran haben wir erkannt die Liebe, dass Er Sein Leben für uns gelassen hat“, u. s. w. Diesen Zug kann die Welt selbst in ihren profansten Zerrbildern der Liebe nicht auslöschen: das sterblich oder zum Sterben Verliebtsein: denselben Zug, den unser grosser Dichter poetisch verewigt hat in dem „himmelhoch jauchzend, zum Tode betrübt“, und poetisch-philosophisch Platon in seinem mütterlicherseits armen Eros, wie Schelling in seiner Deutung von Axieros, jener ersten der Gottheiten von Samothrake. In alle dem ist ein Bruchstück der Urwahrheit, des letzten Wortes aller Philosophie, enthalten, und wer das menschliche Ringen mit der Gottesidee, das zugleich

richtiger bestimmbar sein, als indem wir sagen: es ist jene (keine andre) Passivität, in welcher die Kirche den *character hypostaticus* (das passivische „gezeugt“, geliebt, *viòs τῆς ἀγάπης*, gegenüber dem activischen „zeugend“, liebend), den *char. hyp.* der zweiten Person aufgehen lässt? Und wenn wir, was in dem nur schrittweise vollziehbaren menschlichen Denken geschehen muss und in dem fortschreitenden sich berichtigt, wenn wir dort vorerst einseitig die Bestimmung der Geistigkeit festhielten als reiner Geistigkeit: welche treffendere fänden wir hier als, jener gegenüber, die der Natürlichkeit, der natürlichen Geistigkeit (Sohn, Natus Natur, versteht sich rein gottheitlich im Sinne des Andersseins, des aufheblichen, wieder zu setzen, durch Gegenliebe vor dem Liebestode zu bewahren, aber nicht eigentlich [*ἡρώτως*] zu setzen fähigen Gesetzseins, Entgegengesetztseins, Objectseins)? Das Dritte endlich ist die Aufhebung (in dem bekannten, trotz des vielfachen Missbrauchs schönen Doppelsinne des Wortes), die Aufhebung des durch die natürliche Reaction gegen den *actus purus*, durch das ersehnte Wiederlieben auch von Seiten des Geliebten verursachten und unterhaltenen Gegensatzes: eine Aufhebung, ohne welche entweder abstracte Zweiheit, Entzweiung oder abstracte Einheit, Einerleiheit der Zwei eintreten würde, entweder ein Zerfall (im Wetteifer um Liebe) oder ein Sichverzehren der Liebe und Gegenliebe. Drittens also ist Gott der von beiden Gliedern des Gegensatzes Ausgehende (*procedens*)¹ und in dem Process (als Seinem *char. hypost.*) Verharrende: in welchem Process Er nur der aus der Natürlichkeit (bis zu welcher unser Denken vorgeschritten, bei welcher es stehen geblieben war) in die Geistigkeit (von welcher es anfänglich ausgegangen war) Zurückkehrende, der wieder Geist (Geist im engeren Sinne, heiliger Geist), wieder ethisch (ethisch im engeren Sinne) werdende, hiermit die Glieder des Gegensatzes einigende (aber nicht vereinerleiende), das Liebewerk führende (*spiritus rector*, der göttliche Werkführer) und zum Abschluss führende Gott sein kann. Die Einheit des reiner Geist, natürlicher Geist, heiliger Geist und so (die drei in Einem) erst absoluter Geist, Willengeist, Liebegeist seienden Gottes, von

immer ein Ringen ist mit der eigenen Schwachheit in Bild und Rede, wer es verächtlich und verwerflich findet, der hat nie etwas gespürt von ewigem Entzücken, von dem Paulinischen Entzücktsein in das Paradies, von der namenlosen Vorfriede, und mag sehen, wie hoch er es bringt mit seinen Freuden, um die, wer jener theilhaftig ist, ihn nicht beneiden wird.

1) Baader WW. IX. S. 186: „Das Ausgehen des Geistes ist kein Abgehen“.

dem nun erst es vollgültig heisst: Gott ist Geist, Gott ist die Liebe, diess ist die göttliche Dreieinigkeit, welcher, wenn anders die Welt nach der überhaupt philosophischen, zumal Platonischen, und insonderheit auch Böhme'schen Anschauung Gleichniss Gottes oder nach der Schriftanschauung eine solche sein soll, dass Gott am Ende ihrer Entwicklungsgeschichte alles in allem sei, — welcher alsdann die geschaffene weltliche entsprechen muss: daher nicht bloss die dem Christenthum abgekehrte Weltweisheit, sondern auch die Wissenschaft, in welcher die Welt wahrhaft unter und in Gott gewusst wird, trinitarisch in Dialektik (Metaphysik nebst Logik), Physik und Ethik einzutheilen ist, sofern dem ungezeugten, rein-geistigen Vater ein metaphysischer, dem gezeugten, natürlich-geistigen Sohne (Natus) ein physischer, dem Geiste endlich als dem heiligen ein im engeren Sinne ethischer Charakter eignet und folgeweise der nachbildlich-trinitarischen, unter und in Gott dreigetheilten, in drei Bereiche als Reiche des Vaters, Sohnes und Geistes getheilten Welt dessgleichen.¹ Dass übrigens in der (hier digressionsweise eingeschalteten) trinitarischen Lehre, wie sie in der h. Schrift angelegt und von der Kirche grundzöglich treu concipirt und zu formell immer schriftgemässer Ausführung aufbewahrt ist², der Schein entsteht, als sei die erste Hypostase eigentlich schon die ganze Gottheit (des Origenes *αὐτόθεος*, neben welchem dem Sohn und Geiste nur eine *μετοχὴ τῆς ἐκείνου θεότητος* vergönnt ist), die ganze Liebe, als habe der Vater ein entschiedenes Uebergewicht, herrsche vor, ja herrsche allein, als sei ferner wieder der einigende h. Geist schon die Einheit, und das Ganze also nur Zweieinigkeit u. dgl. m., dass solcher Schein entsteht, ist gar nicht abzuläugnen, ist aber auch ganz in der Ordnung: was im Allgemeinen wir darum behaupten können, weil gerade durch diesen Schein der Irrthum, welcher in jedem sich nach Anfang, Mitte, Ende abtheilenden (*κατὰ μέρος*) Denken und Reden von Gott, dem ewig Ganzen, der ein unauflösliches Leben lebt (die *ζωὴ ἀκατάλυτος* Hebr. VII, 16), liegt und menschlicherweise liegen muss,

1) Wie das gottheitlich-Trinitarische in der Welt wieder erscheine, also z. B. im Reiche der Natur die Charakterzüge der Liebe, die Gott ist — das Verlieren des Lebens, um es zu finden, u. s. w. —, als s. g. todte (seelenlose, bewusstlose) Natur u. s. w. sich abdrücken, dieses nachzuweisen gehört nicht hierher.

2) Vgl. Weisse, „Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christenthums“ I. S. 415 f.: „Die Selbstständigkeit der christlichen Begriffsentwicklung („der kirchlichen Dreieinigkeitslehre“ S. 429) wird auch dann unangetastet bleiben, wenn eine anregende Einwirkung von jener (philosophischen) Seite sich in der That (als geschehen) herausstellen sollte.“

von vorn herein gleichsam sich selbst aufhebt (wir haben doch, auch zu Anfang schon, man möchte sagen unwillkürlich den ganzen Gott; die Ganzheit ist des göttlichen Wesens *character indelebilis*); was aber im Besonderen und Einzelnen diejenigen Theologen, welche das ontologische und das ökonomische Verhältniss auf kenotischem Wege zurechtstellen, dogmatisch und exegetisch nachzuweisen vermögen. Doch das sei ihnen überlassen.

Wir haben hier nur zuzusehen, ob wirklich, was oben versichert worden, der Böhme'sche Grundgedanke eine solche Aufrichtung am Christenthume verträgt, wie wir sie versucht, um einen klareren Einblick in die sonst wissenschaftlich intractable Besonderheit der Böhme'schen Philosopheme zu gewinnen, ob der Sinn und Geist Böhme's wirklich ein solches Verfahren indicirt.

Zu dem Zwecke wiederholen wir das früher Bemerkte, dass der Widerspruch (das Böse) in dem Grundgedanken Böhme's ihm selbst eine Last ist, ein *φορτίον*, dass er ringt sich desselben zu entledigen, und hören jetzt ihn, wie er, wenngleich keineswegs selbst schon frei, doch der reinen Gegensätzlichkeit und Vermittlung (Aufhebung) des Gegensatzes in Gott das Wort redet, mithin auch positiv zu der Befreiung seines Grundgedankens von jener Last uns berechtigt.

Vorweg erkennt er die Bedingtheit und Unzulänglichkeit jeder menschlichen Exposition des gottheitlich-Trinitarischen überall an: „wir können als Menschen nicht Engelworte führen, sondern wie wir selbst nicht mehr als ein blosses Particular aus dem Ganzen sind, so können wir auch nur stückweise reden, können nicht die ganze Gottheit in einem Zirkel beschreiben.“¹ Daher auf Seiten unsrer Gedanken ein Anfangen, Stehenbleiben, Fortschreiten, auf Seiten des Gedachten ewige Simultaneität. Fangen wir denn an, so ist das Erste, sagt er, „ein freier Wille, nicht von etwas oder durch etwas entstanden, er ist sein selbsteigener Sitz und wohnt einzig und allein in sich selber, unergriffen

1) Vom dreif. Leb. 2, 66. Aur. 10, 26. Vgl. Baader WW. XIII. S. 65: „Alle Succession muss von jenen Momenten des Selbstbewusstseins abgehalten werden, weil kein Moment abstract vom andren gedacht werden kann. Es ist keiner der erste und keiner der letzte, sondern die Mitte ist immer da. Jeder Anfang ist eine Abstraction, welche dialektisch zum Ende treibt. Gott ist eben dadurch Process oder Genesis, dass Sein und Werden in Ihm immer zugleich sind, d. h. dass Er seiend wird und werdend ist. Diese Theogonie ist aber keine Geschichte der Entstehung Gottes, sondern die Nachweisung des von Ewigkeit her waltenden lebendigen Processes im göttlichen Selbstbewusstsein. Fände dieser Process nicht Statt, so wäre der Tod in Gott gesetzt, weil nur der Tod processlos ist.“

von etwas, indem ausser und vor ihm nichts ist. Dieser erste unanfängliche, unfassliche, einige Wille gebiert in sich selber einen fasslichen Willen, welcher des ungründigen Willens Sohn ist und doch mit dem unanfänglichen Willen gleich ewig. Hiermit aber geht das Unfindliche, der ungründige Wille, durch sein ewig Gefundenes aus¹ und führt sich in eine ewige Beschaulichkeit seiner selbst. Der erste ungründige Wille heisst der ewige Vater, und der gefasste geborene Wille des Ungrundes heisst sein geborener oder eingeborener Sohn; der Ausgang aber des ungründigen Willens durch den gefassten Sohn heisst Geist. So scheidet sich der einige Wille des Ungrundes vermöge der ersten ewigen unanfänglichen Fassung in dreierlei Wirkung, bleibt aber doch nur ein einiger Wille. Und das ist der Grund der heiligen Dreifaltigkeit in einem göttlichen und unzertrennlichen Wesen, Gott Vater, Sohn, heiliger Geist, von Ewigkeit von nichts herkommend, von und aus sich selber von Ewigkeit immer erboren; keinen Anfang habend noch Ende, sondern in sich selbst wohnend, mit nichts gefasst; keiner Räumlichkeit unterworfen, weder Ziel noch Ort, sie hat keine Stätte ihrer Ruhe, sondern die Tiefe ist grösser als wir sinnen, da es doch keine Tiefe ist, sondern die unerforschliche Ewigkeit. Und wer hier nach einem Ziel und Ende will sinnen, der wird von der Gottheit turbiret, denn es ist keines, es ist der Natur Ende, und der tiefe Sinner thut wie Lucifer, der über die Gottheit wollte ausfahren in Hochmuth, und war doch keine Stätte, sondern fuhr in sich selber, in die feurige Grimmigkeit, und verdarb am Quell des Reiches Gottes.“²

Hier scheinen wir also den schlechthin weltfreien, vorweltlichen Gott zu haben mit seinem Gegensatz in Sich, ohne den Widerspruch, der vielmehr ganz ausserhalb der Gottheit (in Lucifer) liegt, den Gott, der „Sich aus Sich, aus der ewigen Wissenschaft im *temperamento*“ in Schiedlichkeit des Willens ausgeführt hat und aus diesem Unterschiede ewig zu Sich zurückgekehrt ist, den im Unterschied einigen. In Gemässheit aber dieses Gottes gestaltet sich nun auch die Welt,

1) Wo bleibt hier der Personen-Unterschied? Sie werden, wie sofort erhellt, unversehens zu „Wirkungen“ trotz aller Mühe Böhme's und Baader's, welcher Letztere zu den folgenden Worten „in dreierlei Wirkung“ anmerkt (WW. XIII. S. 248): „Wie der Vater im Wirken des Sohnes ruht (effectiv wirkt), so ruht der Sohn im Wirken des Vaters, so beide im Wirken des Geistes, dieser im Wirken beider.“ Liegt das in den Worten Böhme's, wonach der einige Wille sich in dreierlei Wirkung scheidet? Dass es ihm im Sinne gelegen, ist auch unsre Meinung.

2) Myst. m. 29, 1. — Gnadenw. 1, 5 f. 12. — Drei Princ. 14, 85.

Sein Gleichniss, trinitarisch, und es gilt allgemein: ein Ding, das nur Einen Willen hat, das hat keine Schiedlichkeit, es muss alles und jedes göttlicherweise unterschieden-einig sein.¹

1. So finden wir uns inmitten Böhme'scher Dialektik, deren Inhalt, wie sich vom mystischen Theosophen erwarten lässt, ausschliessend metaphysisch ist; das Logische tritt ganz zurück, oder, wo er einmal einen Ansatz dazu nimmt, biegt er sofort in psychologische Erörterung um. Die Metaphysik aber ist bei allen Philosophen und um wie viel mehr bei Theosophen der eigentliche Ort der Lehre von dem höchsten Wesen, von der Gottheit: einer Lehre, welche, wie sie bei Böhme sich gestaltet, wir im Allgemeinen, da das Ganze seiner Philosophie eben Theosophie ist, schon kennen; auch haben wir, da Böhme ihr durch Heranziehung des Christenthums Bestimmtheit giebt, gesehen, wie sie zu der christlichen Lehre, mit welcher sie identisch zu sein behauptet, sich verhält, und haben endlich sie nochmals vorgenommen, da sie allein uns eine Gliederung des Böhme'schen Lehrorganismus zum Behuf einer Theilbetrachtung zu ermöglichen schien.

Wenn wir nunmehr in die Besonderheit ihrer Gestaltung eingehen, so ist das Wesentliche, das Allerbesonderste, das, was Baader und Hamberger als den hauptsächlichen metaphysischen Fund Böhme's preisen, ein Anderer aber und Grösserer einst ausgebeutet hat, ohne den Erfinder zu preisen, die Natur in Gott. Der Begriff derselben hängt auf's Engste zusammen mit dem der göttlichen Weisheit, um desentwillen Böhme nach Baader's Meinung den Namen eines Philosophen κατ' ἐξοχήν verdient, weil nämlich seine Philosophie, wie das Wort sage, von der Liebe der göttlichen Sophia ausgehe, auf sie zurückweise und in ihr lebe.² Die Weisheit, die ewige göttliche, deren *ὑποκείμενον*, wie wir sehen werden, die ewige Natur ist, steht in einem höchst eigenthümlichen Verhältnisse zu der Böhme'schen Trinität.

Er spricht sich über sie folgendermassen aus. Die vierte Wirkung in Gott, sagt er gleich nach der oben angeführten Stelle aus der Schrift von der Gnadenwahl und lässt uns jene Stelle nun in einem wesentlich anderen Licht erscheinen, also die vierte Wirkung in Gott geschieht in der göttlichen Beschaulichkeit oder Weisheit, da der Geist Gottes mit den ausgehauchten Kräften als mit einer einigen Kraft spielt; diese in-sich-selber-Inbildung ist weder gross noch klein und hat nirgend

1) Von göttl. Beschaul. 1, 8.

2) Baader WW. XIII. S. 187.

keinen Anfang noch Ende, sondern sie ist unendlich und ihre Formung unumschrieben.¹

Nur die Worte angesehen und mit jenen verglichen, die von dem einigen Willen handeln, der in dreierlei Wirkung (Vater, Sohn und Geist) sich scheide, so möchte man glauben und es ist geglaubt worden, dass Böhme hier eine Viereinigkeit construiren wolle. Baader hat das Missliche wohl gefühlt; denn nach den Worten „die vierte Wirkung“ schaltet er ein: vielmehr das Gewirkte, und will, auf Grund anderer Aeusserungen Böhme's, von dem unfasslichen fassenden Willen (Vater), dem fasslichen und gefassten (Sohn), dem ausgehenden (Geist) die Weisheit als das Ausgegangene unterschieden wissen.² Aber das Weitere lehrt, dass von Vater, Sohn und Geist in dem sonst gültigen Sinne hier noch gar die Rede nicht sein kann³, sondern dass die Meinung Böhme's diese ist. In dem Gotte, welcher die theosophische Gedankenreihe eröffnet, in dem indifferenten Ungrunde, der „Stille ohne Wesen“⁴, schlummern Vater, Sohn und Geist als Möglichkeiten (die Schelling'schen Potenzen); sie sind in Ihm noch nicht wach geworden, Ihm noch nicht in's Bewusstsein getreten; Er hat ihrer als der drei die Differenz wie die concrete Einheit Seiner selbst bedingenden Mächte und damit Seiner Selbst als des im Unterschied Einigen, Dreieinigen, Sich noch nicht bemächtigt, hat Sich noch nicht in Sich reflectirt, Sich noch nicht gespiegelt. Er will Sich und nichts als Sich, will Sich wissen, ist Wille der Weisheit; aber Er weiss Sich noch nicht. Das ist jener Wille, von dem Böhme nicht ohne naive Selbstironisirung sagt, dass Gott hier (als Ungrund) auch einen (Willen) habe, nach welchem wir jedoch nicht weiter forschen sollen, denn das würde uns in Verwirrung setzen. Um nun aber solchen Willen zu vollführen, um Sich zu wissen, Sich zu spiegeln, bedarf Er eines Spiegels, mittels dessen eben Er in Sich reflectirt werde, zu Sich selber komme, mittels dessen jene Möglichkeiten der Selbstdifferenzirung sich verwirklichen, Vater, Sohn und Geist erwachen. Dieser Spiegel als das Instrument und Medium Seines Selbstbewusstseins schwebt Ihm vor, aber wiederum nicht schon in Wirklichkeit, sondern in der Imagination, wie ein Problem. Und zunächst (die weitere Bedeutung wird sich später ergeben), zunächst diesen problematischen Spiegel, mittels dessen Er möglicherweise Sich

1) Gnadenw. I, 14. 17.

2) Baader WW. XIII. S. 68 u. 244.

3) Vgl. Myst. m. 7, 9 ff.: „Hier kann man noch nicht mit Grund sagen, dass Gott drei Personen sei“ u. s. w.

4) Menschw. II, 1, 8.

wissen wird, nennt Böhme göttliche Weisheit (das, worin und wodurch Gott Sich weiss). Er sagt, die Weisheit stehe vor Gott als ein Glast oder Spiegel, darin Er Sich sehe und die grossen Wunder der Ewigkeit; sie halte wie ein jeder Spiegel nur stille und gebäre kein Bildniss, sondern fahe es bloss; sie sei das Leidende, der Geist aber das Thuende oder das Leben, gleichwie die Seele im Leibe.¹ Aber diese Weisheit ist, wie bemerkt, noch keineswegs verwirklicht, noch nicht „in Wesenheit eingeführt“, der „Geist“ ohne sie, ohne die „Ursache der göttlichen Wesenheit und Offenbarung der heiligen Dreifaltigkeit“, ihm selber nicht offenbar, sie ohne ihn „kein Wesen“, — nur erst Gottes Problem. Wie nun es lösen? wie zu dieser Weisheit kommen? Sie kommt Ihm entgegen auf halbem Wege, sie liegt Ihm elementar oder magisch vor und walt vor Ihm voller Sehnsucht nach Seinen Wundern, die sie allein zu eröffnen vermag.² (Wie freilich hiermit die ihr eben zugeschriebene völlige Passivität bestehen soll, kümmert B. nicht.) Sie liegt Ihm vor in Seiner Natur, dem ewigen Gegenwurfe, möglicherweise Leibe, dermalen noch chaotischen *Mysterium magnum* Seiner Geistigkeit, aber, wie gesagt, elementar, magisch, versteckter Weise. Er, Gott, muss der Magus sein, der sie da heraus zaubert, aus ihrem Versteck hervorlockt, — muss „grösser sein als Seine Mutter“.³

Zu dem Ende bearbeitet Er denn die Natur in einem langen Prozesse, welcher sich siebenfach abstuft: diess die Lehre von den sieben Naturgestalten oder Quellgeistern, die Böhme mit den biblischen sieben Geistern Gottes zusammenbringt⁴; warum gerade sieben, wird im Verlaufe der Darstellung erhellen. Also der Process ist lang, die Arbeit schwer; denn es stehen wider einander hüben Gott, der ewige Willengeist, Liebe, Licht, und drüben die ewige Natur in strenger Grimmigkeit, die feurig-rege aber finstre Sucht⁵: es entbrennt ein Kampf auf Leben und Tod.

Gott greift die Natur an, und in Folge dessen zieht (nimmt) sie erstens sich zusammen; aber zweitens strebt sie aus diesem Zusammen, aus dieser engen Einheit, wieder in's Weite, in die Vielheit, und strebend

1) Menschw. I, 1. 12. II, 1. Clav. V, 18. Baader WW. IX. S. 219. Vgl. übrigens auch die oberste Syzygie des $\beta\upsilon\theta\acute{o}\varsigma$ und der $\epsilon\upsilon\nu\omicron\iota\alpha$ bei den Valentinianern; Niedner, KGesch. 1846. §. 90. S. 228 ff.

2) Drei Princ. 14, 87 f.

3) Myst. pansoph. 2, 2.

4) Vgl. Baader WW. VII. S. 320 und über die Bedeutung der Siebenzahl bei Basilides Niedner, KGesch. §. 89. S. 225.

5) Myst. pans. 3, 3. — Menschw. I, 5, 16.

Rad und gegenstrebend wird sie drittens wie ein drehend Rad, Geburts- und Angstrad (τροχὸς τῆς γενέσεως Jak. III, 6). Das sind die drei ersten, die unteren Naturgestalten, der verkehrte oder negative Ternar, gewissermassen die offenbar gewordene Naturparallele zu den in Gott noch verborgenen drei Personen, das „Dreiuneins“ (Baader). Jetzt aber, viertens, führt Gott den Hauptschlag aus: nach scharfer, peinlicher Pressung und Reibung wie zwischen Stahl und Stein schlägt vom göttlichen Lichte her ein Blitz¹ ein in die Naturfinsterniss: Feuerblitz und „Feuerschreck“ (schreck) im *Centrum naturae*; dieser Schlag entscheidet: die Gottheit schlägt durch, kommt zum Durchbruch, und nun wird die Natur bewältigt, die finstere gelichtet, ihr bis dahin grimmiger Wille besänftigt²; nun entspricht dem negativen Ternar ein positiver. Mithin haben wir einen negativen Ternar, den Wendepunkt und nun, im Rückschlage, in natürlicher Reaction gegen die vorherige Gott widerstrebende Activität der Natur, einen gutmachenden positiven Ternar. Die erste „Gestalt“ desselben, also im Ganzen die fünfte, enthält die besänftigten Naturkräfte in gleichsam noch schüchterner Einheit: sie fliessen geräuschlos in einander. In der zweiten (sechsten) verkünden sie, welch ein reiches mannigfaltiges Leben in ihnen wogt und sich auszuwirken trachtet. In der dritten (siebenten) endlich erfolgt der Abschluss des Ganzen: alles Leben der Quellgeister wird zur Einheit zusammengefasst, und diese Einheit ist nun der wirkliche Leib Gottes, die evolvirte wesentliche Weisheit, die im Grunde selbst jene ewige Natur in Gott war, aber versteckter Weise.

Halten wir hier ein wenig inne und überblicken den zurückgelegten Weg. Die aus dem Gesagten theils geradezu entnehmbaren theils bei Böhme, dem originellen Sohne seiner Zeit, unschwer erklärlichen Namen, welche er seinen sieben Naturgestalten giebt, sind:

- a. Begierlichkeit, Geiz (der das Seine zusammenhält), Herbigkeit, Salz.
- b. Bewegniss, Neid (der über das Seine hinaussieht und strebt), Scienz (Ziehen), Quecksilber.
- c. Angst, Hitze (in der Aurora auch Bitterkeit), Schwefel.
- d. Blitz.
- e. Wassergeist³, sanfte Liebe.

1) Ueber diesen „Blitz“ Baader WW. IX. S. 245 f.

2) Clav. IX, 49 f.

3) Baader WW. IX in einer Anmkg. zu dem hier besonders zu vergleichenden dreizehnten der auf Böhme bezüglichen Abschnitte: „So löscht die Thräne der Reue zugleich den kalten Brand des Hasses und entzündet die wärmende Liebe.“

f. Schall, Hall, Ton.

g. Ewige wesentliche Weisheit, Leib Gottes, göttlicher Salniter, ewige Jungfrau, *Ternarius sanctus*.

Zwar sträubt er sich gegen solches Nach- und Nebeneinander der Sieben, da sie alle in einander seien wie Ein Geist; aber er gesteht, um seiner Schwachheit willen sie nicht alle sieben in seinem verderbten Gehirn auf einmal erfragen (ertragen?) zu können.¹ Zwar wolle, meint er, jede der göttlichen Lebensgestalten regieren, jede habe ihren eigenen Willen, werde streng und entschieden geboren; aber trotzdem soll unter ihnen nichts als Freude und Wonne sein, soll keine vor den anderen sich hervordrängen, sollen alle wie leuchtende Fackeln in einander scheinen, alle in gleicher Concordanz stehen gleich einem zugerichteten Lautenspiel.² Schlimmer noch als um die Erfüllbarkeit dieser Forderung dürfte es um Einzelheiten der Construction stehen. Selbst Baader, der sich alle Mühe giebt sie zu retten, räumt ein, dass darum, weil Böhme seine Entwicklung nicht von der Mitte, von der vierten Gestalt oder dem Blitze anfangen, in welchem „erst die sieben Gestalten entstehen“, sondern von der ersten, ihm die Darstellung „nicht ganz gelinge“. Hiervon aber abgesehen, fragt sich ferner, wie der Widerspruch zu lösen sei, dass Böhme einmal, die vierte Gestalt als das Scheideziel ausnehmend, je zwei einander in invertirter Ordnung entsprechende als Eine will gerechnet wissen, die je Einer Person der Gottheit gehöre, so zwar, dass die erste mit der siebenten dem Vater zufalle, die zweite mit der sechsten dem Sohne, die dritte mit der fünften dem h. Geiste³, und dann wieder will, dass der Vater (Gott als Naturgott) den ungeachtet des Siegs über die finsternen unteren drei Naturgestalten zurückgebliebenen Grund derselben als das Feuerprincip zu dem seinigen habe, der Sohn (Gott als Gott) hingegen das nach der „Scheidung zwischen Gottes Namen und der Natur Namen“ in den lichten Naturgestalten aufgehende Lichtprincip, und endlich der Feuer und Licht in einem dritten Princip einigende, „auch der Natur Eigenschaft bei sich und in sich habende“ Geist den Glanz der Majestät (= Spiegel, Weisheit) im Triumphe führe, die siebente Naturgestalt also Sein (nicht des Vaters) Eigenthum sei⁴: eine offenbare Discrepanz, angesichts deren auch der alles zum Besten kehrende Hamberger⁵ nicht

1) Aur. 10, 22. 40.

2) Aur. 10, 54. — Antistief. II, 348 f. — Dreif. Leb. 3, 46.

3) Clav. IX, 75—78.

4) Apol. wider B. Tilke I, 494. 171. — Dreif. Leb. 4, 82. — 5, 39.

5) Hamberger a. a. O. S. 49.

umhin kann zu bemerken, dass Böhme hier mit sich selbst „nicht völlig“ im Einklange zu stehen „scheine“!

Doch wir waren auf unsrem Wege ja noch gar nicht bei Vater, Sohn und Geist angelangt. Indess fehlte nur ein Schritt. Der Punkt nämlich, auf dem wir stehen, ist dieser. Gott hat den lange gesuchten Spiegel gefunden, mittels dessen Er Sich in Sich reflectiren kann. Das thut Er denn, und siehe da: wie der vollkommene und nur in seiner Vollkommenheit für Gott brauchbare Spiegel dem die Natur bearbeitenden Gott, so verdankt jetzt der vollkommene = dreieinige Gott jenem das Dasein. Oder wie Böhme es ausdrückt: gleichwie der Sonne Kraft und Strahlen das Mysterium der äusseren Welt aufschliessen, dass Creaturen und Gewächse daraus gehen, und doch auch wieder dieses Mysterium der äusseren Welt eine Ursach ist, darinnen sich der Sonne Strahlen aufschliessen und entzünden: gleicherweise wäre auch Gott als die ewige Sonne, als das ewige einige Gute [wer meinte hier nicht, den Platon zu hören?], nicht offenbar ohne die ewige geistliche Natur, die doch wieder allein durch Ihn geistlich ist, — ohne den Gegenwurf des Ja, worin die ewige Liebe wirksam und empfindlich wird —, und nur indem die Kraft Gottes in Schiedlichkeit und Empfindlichkeit kommt, so dass die einzelnen Kräfte mit einander spielen und sich in ihrem Liebespiel und Ringen also selber offenbaren, finden und empfinden, facht sich wirklich in Ihm das grosse unermessliche Liebefeuere in der Geburt der h. Dreifaltigkeit an. Denn der ungründige Wille, der eigentliche Ungrund oder, nach anderen und zwar den meisten Stellen, gleichsam die subjective Hälfte des Ungrunds, des Subject-Objects, dessen objective der — problematische, als Object ersehnte — Spiegel, hat sich in der Imagination mit Kraft der Vision oder Gestalt des Spiegels der Wunder geschwängert; der Wille ist nun (wir nehmen hier schon Vorgekommenes nochmals auf) Vater, und die Schwängerung im Vater als im Willen ist Herz oder Sohn, denn es ist des Willens als des Vaters Grund (ist das „Ichts des Nichts“, nämlich eben des Ungrunds, „des Ungrundes Ens — bei B. = Energie, Actus —, darinnen sich der Ungrund in Grund fasset“), und der Ausgang endlich des ungründigen Willens durch den Grund (den „gefassten Sohn“) ist der Geist; denn er führt das gefasste Ens aus sich aus in ein Weben oder Leben des Willens.¹

Diess also ist das Verhältniss der Weisheit, der ewigen Natur zu

1) Gnadenw. zu Anf. u. 2, 24 – 28. — Menschw. II, 2f. — (177) Theosoph. Frag. 3, 2.

dem trinitarischen Gott, aber nur das primordiale; ihre Function ist noch nicht erschöpft: sie leistet nicht nur theogonischen, sondern auch kosmogonischen Dienst.

Denn Kosmogonie ist es wohl zu nennen, was Böhme freilich Schöpfung nennt, wenn sich nun zeigt, dass in der „Weisheit“ der Geist Gottes, wie Sich, so auch „die Formen der Creaturen erblickt“, dass die ewige Natur Weltgrund ist wie Gottesgrund (entsprechend dem Ungrunde, der „das Nichts und das Alles ist, ein einiger Wille, in dem die Welt und die ganze Creation liegt“), dass die Welt aus ihr und zwar aus allen sieben Naturgestalten nicht eben anders geboren wird als auch die Gottheit (der Sohn).¹ Heisst es doch von der Weltgeburt: als sich die Gottheit zur Schöpfung bewegte, da hat sie sich ganz sanft in der herben Qualität (d. i. von der ersten Naturgestalt aus-, aber durch alle hindurchgehend) bewegt und diese dann in dem göttlichen Salniter zusammengezogen.² Und von der Geburt des Sohnes heisst es: wenn der Vater das Wort spricht, d. i. Seinen Sohn gebiert, welches immer und ewig geschieht, so nimmt dieses Wort zuvörderst in der ersten oder herben Qualität seinen Ursprung u. s. w.; schliesslich gebären alle (sieben) Kräfte des Vaters Ihn, den Sohn, immerdar.³ Soll aber etwa der Unterschied darin liegen, dass dort von der ganzen Gottheit und zeitlicher Geburt, hier von dem Vater als dem Zeugenden (Gebärenden) und ewiger Geburt die Rede sei: so hebt auch dieser Unterschied sich auf, wenn wir hören: die ganze göttliche Kraft, die selber Himmel und aller Himmel Himmel ist, wird also geboren, und das heisst Gott der Vater, aus dem aller Engel Geist, dazu auch aller Menschen Geist immer und ewig sind geboren worden.⁴ Wie hierbei noch der Gedanke einer Schöpfung festzuhalten sei, ist schwer zu sagen, zumal wenn weiter behauptet wird: die Schöpfung ist nichts Anderes als eine Offenbarung des allwesenden ungründigen Gottes, und alles, was Er in Seiner ewigen unanfänglichen Gebärung und Regiment ist, dessen (= gleichen Wesens) ist auch die Schöpfung.⁵ Was ist die Geburt der trinitarischen Gottheit anders als auch eine solche „Offenbarung des allwesenden ungründigen Gottes“?

1) Menschw. I, 1, vgl. Gnadenw. 4, 12 und wiederum zu Anf.

2) Aur. 13, 94, vgl. 10, 4: „Wenn irgend etwas aus dem göttlichen Wesen geboren wird, so wird es durch alle sieben Geister formirt“, auch Dreif. Leb. 3, 40.

3) Aur. 8, 81 und 7, 33.

4) Aur. 10, 55.

5) Sign. 16, 1.

Wie denn Böhme es in der That so ausdrückt: die Dreiheit Gottes wird erst in seiner ewigen Offenbarung verstanden, als da Er Sich durch die ewige Natur, durch's Feuer im Lichte, offenbart.¹ Allerdings verhält sich nach Böhme die Schöpfung (Welt) zu Gott nur „als ein Apfel“, der auf einem Baume wächst, der ja nicht der Baum selber ist, sondern aus Kraft des Baumes wächst.² Indess was ist damit anders gesagt als: die Welt ist eine wachsthümlich-nothwendige Ausgeburt Gottes, d. h. eben nicht geschaffen, sondern gleich dem Sohne gezeugt, geboren, oder wie Böhme, diess bestätigend, fortfährt: so sind denn auch alle Dinge aus göttlicher Begierde entsprungen und in ein Wesen geschaffen worden, da am Anfange kein Wesen dazu vorhanden war, sondern nur dasselbe Mysterium der ewigen Gebärung, in welchem eine ewige Vollkommenheit gewesen ist.³ Ganz wie bei der Gottesgeburt, die ewige Natur Weltgrund wie Gottesgrund.⁴

Auf das nämliche Resultat aber, worauf wir unter dem Naturgesichtspunkte gekommen, führt uns der Blick auf die Weisheit in ihrer Bedeutung für die Welt. Der (wirkliche) Mensch, sagt Böhme⁵, ist nicht von Ewigkeit gewesen; allein ein Schatten des Bildes, auf Art wie Gott alle Dinge von Ewigkeit in Seiner Weisheit erkannt hat, ist er in der Weisheit ohne Bildung gewesen. Ganz das Gleiche lässt von Böhme's wirklichem = trinitarischem Gotte sich sagen, dessen Trinität „von Ewigkeit“, ehe aus dem problematischen Spiegel ein wirk-

1) Myst. m. 7, 12.

2) Sign. 16, 1.

3) Ebend.

4) Wir sagen: ganz wie. Der Modus der Weltgenesis ist derselbe wie jener der Gottesgenesis. Darum aber fällt sie bei Böhme dennoch nicht mit der letzteren zusammen. Denn hätten sich nicht, meint er, die Kräfte der einigen göttlichen Eigenschaft in (neue) Schiedlichkeit eingeführt, so wären weder Engel noch andere Creaturen worden. Also die Gottesgeburt muss vorausgegangen sein, die Weltgeburt ist Wiederholung eines schon verlaufenen Processes, nicht identisch mit dem originellen, eine Geburt in zweiter Linie, eine Fortsetzung, nicht Eins mit der ursprünglichen Setzung. Wie freilich in der Ewigkeit ein Nacheinander, eine Succession zu denken sei, hat B. so wenig erklärt, als wie Gottes Wille ein allmächtiger sein und bleiben könne, wenn doch „ein jedes Ding, das aus dem ewigen Grunde ist, ein Ding in seiner eigenen Selbstheit ist und auch ein eigener Wille, der nichts vor ihm hat, das ihn zerbrechen mag“. (Gnadenw. 2.) Vgl. Sendbr. 47, 5: das Centrum eines jeden Dings ist Geist, vom Urstande des Wortes; die Separation in dem Dinge liegt in seinem Willen, vermöge dessen es sich in Wesen einführt nach seiner essentialischen Begierde.

5) Antistief. II, 143.

licher wurde, auch nur ein Schattenriss war. Oder¹: die Weisheit ist eine göttliche Imagination, darinnen die Ideen der Engel und Seelen von Ewigkeit sind in göttlicher Ebenbildniss gesehen worden, nicht als Creaturen, sondern in einem Gegenwurf, wie sich ein Mensch in einem Spiegel besieht, — und wie Sich Gott, müssen wir aus der Erinnerung an das Frühere hinzufügen, auch in einem Spiegel besah.

Hamberger² freilich, der nach seiner Weise wegen des Vorhandenseins antipanthetischer Stellen, die sich bei Böhme allerdings in Menge finden, widerstreitende nicht mag aufkommen lassen, Hamberger warnt, die Weisheit, von der zuletzt die Rede, welche mit der Platonischen „Idealwelt“ Eins sei, mit jener zu verwechseln, die als die wesentliche, als der Leib Gottes u. s. w. bezeichnet worden. Aber was er, um beide zu unterscheiden, anführt, dass jene nach Böhme „vor den Zeiten der Welt ohne Leben und Wesen“ war, diese hingegen von Ewigkeit die „wesentliche“, das will nicht Stich halten; denn, wie wir wissen, war die wesentliche Anfangs auch nicht, es sind Hamberger's Worte wie Böhme's, „in Wesenheit eingeführt“, ihre „Formung“ war noch „unumschrieben“, und was es bei Böhme mit den „Zeiten der Welt“ für eine Bewandniss habe, ist uns oben zweifelhaft geworden. Uebrigens schreibt oder sollen wir sagen verschreibt sich der gar zu Friedliebende alsbald selbst zu Ungunsten Böhme's, indem er (aus Aurora 13, 108) die Worte „in der (seiner) Gottheit“ einfach parenthetisch erklärt: „in der Idealwelt“.³ Das ist es ja, was wir meinen: in Böhme'scher Dialektik, deren Vergleichung mit der Platonischen wir uns vorbehalten, wird die Welt unter und in Gott gedacht, was, recht verstanden, die Aufgabe aller Dialektik ist, aber wie!

Hier, wo uns nur daran liegt, eine Anschauung von der thatsächlichen Beschaffenheit des Böhme'schen Lehrbaues zu gewinnen, begeben wir uns des Rechts der Kritik, ausser wiefern ein Verstehen und Sichten nicht sein kann ohne ein Urtheilen und Richten. Da nun aber Böhme fortwährend auch der Besonderheit seiner metaphysischen Lehre

1) Clav. V, 19.

2) Hamberger a. a. O. S. 55.

3) Hamberger a. a. O. S. 57. Anm. zu §. 53. Vgl. auch, wie H. sich widerspricht, behauptend einerseits (S. 55), die „Idealwelt“ sei erst durch die Schöpfung und in derselben wesentlich geworden, gehöre nicht zu Gottes Leben und Wesen selbst, sondern Er habe Sich dieselbe ganz freiwillig als einen Spiegel vorgestellt, darin Er Sich sehen wollte, wie Er in einem Bilde sein möchte, und andererseits wieder (S. 86), die Idealwelt habe ihr Leben und Wesen in Gott selbst, sei ungeschaffen, sei nicht (wie die „Weltseele“) „von Gott verschieden“!!

christliche Qualität beilegt; da die bedeutendsten, für ihn begeistertsten Interpreten die völlige Identität seiner Lehre von der ewigen Natur und Weisheit mit der Bibel- und Kirchenlehre proclamiren¹, ja offen genug zu verstehen geben, dass ohne jene Lehre der Schatz aller Schätze christlicher Weisheit und Erkenntniss nicht könne gehoben werden: so müssen wir schliesslich noch auch hier den Anspruch auf unbedingte Christlichkeit abweisen; so müssen wir, nach Lage der Schrift und des schriftmässigen, von Böhme mitbekannten Bekenntnisses der Kirche, die entschiedenste Verwahrung dagegen einlegen, dass der christliche Gott mit dem Böhme'schen, dessen Genesis wir kennen, confundirt werde. Der christliche Gott ist von vornherein, ohne dass dem ewigen Drama irgend ein Vorspiel voranginge, das heilige persönliche und zwar dreipersönliche lichte (*ὁ Θεὸς φῶς ἐστὶ, καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία*), nicht erst nach hartem Kampfe mit einer fremden finsternen Naturmacht persönlich und licht gewordene Liebeleben. Er bedarf schlechterdings keines *aliud* zu Seinem Dasein (Seinem Selbender), sondern nur eines *alius*, der aber Er selbst ist, *alter ego*, und eines wesentlich gleichen Dritten im Bunde; der „*alius*“ hat als solcher eine gewisse Natürlichkeit (im Sinne des Andersseins und Gesetzseins), aber weit nicht die Böhme'sche, sondern sie sind alle drei, wenn der Ausdruck freisteht, aus dem nämlichen göttlichen Grundstoffe (Natur ist eben Geist im Anderssein, aufheblich im Gesetzsein). Der christliche Gott ist absolut-selbstständig, d. h. besteht in und aus Sich selbst, hat es von Anbeginn nur mit Sich zu thun, nicht mit einer fremden, magisch-versteckten Gegenmacht, von welcher Hamberger die Lebendigkeit und Geistigkeit, „nur aber nicht“ die Persönlichkeit aussagt, ungeachtet Böhme von ihr schreibt, sie „erblicke sich“ in dem ewigen Wunder Gottes und in dem „Erblicken“ werde sie sehend u. s. w.: Worte, welche Hamberger in der auch von ihm citirten Stelle weggelassen hat.² Endlich und folglich: der christliche Gott ist, weil absolut selbstständig, schlechthin weltfrei (*solutus*), nicht wie der Böhme'sche in einen Weltprocess, in eine Kosmogonie verflochten. Aussprüche, wie wir sie mehrfach bei Böhme gefunden haben, in's Theistische zu deuten, kann, da ein Missverständniss kaum möglich ist, wohl nur einer Weitherzigkeit begegnen, die zuletzt auch den Meister

1) Z. B. Hamberger a. a. O. S. 19 und durch den ganzen zweiten, dritten und vierten Abschnitt seines Buchs hindurch, nicht minder oft und eifrig Baader.

2) Drei Princ. 14, 87 und Hamberger a. a. O. S. 24 f.

Eckart vom Pantheismus freispricht.¹ Sollte alles, was vielleicht gut gemeint ist, gut geheissen werden, so wäre die beste Welt freilich bald hergestellt und eingerichtet; aber wie oft man sich in ihr den Kopf stossen würde, ist eine andere Frage.

2. Die sieben Naturgestalten sind in der Lehre Böhme's das Mittelglied der Metaphysik und Naturphilosophie, sind „die vornehmsten Gestalte göttlicher Offenbarung nicht nur durch die innere, sondern auch durch die äussere Welt; man findet in allen Dingen die sieben Eigenschaften, und hat der keinen Verstand, der es läugnet“.² Wenn nun aber Böhme in der letzteren, der äusseren Welt, die Begriffe und Namen der sieben dahin modificirt, dass sie seien:

- a. Kälte, Härte, Bein,
- b. Gift, Leben, Wachsen, Sinne,
- c. Empfindlichkeit, Pein,
- d. Geist, Vernunft, Begierde,
- e. Venus-Spiel, Lebens-Licht,
- f. Lauten, Schreien, Unterscheiden,
- g. Leib, Holz, Steine, Erde, Metall, Kraut:

so mag er wohl Ursach haben, in bitterem Ernst hinzuzufügen: günstiger Leser, verstehe den Sinn recht und wohl!³

Wie eng er in seiner Naturansicht an Paracelsus sich anschliesst, haben wir schon bemerkt. Er theilt mit ihm das Gemisch von Wahrheit und Irrthum, theilt das Grosse und das Kleinliche, das Sinnige und das Abgeschmackte. Dieselbe Schwärmerei der Liebe zur Natur: „du wirst kein Buch finden, da du die göttliche Weisheit könntest mehr inne finden zu forschen, als wenn du auf eine in vieltausenderlei Kräutern grünende und blühende Wiese gehst: da wirst du die wunderliche Kraft Gottes sehen, riechen und schmecken, wiewohl es nur ein Gleichniss ist.“⁴ Dieselbe Gluth der Begeisterung für die Einheit des Universums als des von einer „Seele der grossen Welt“ doch wieder eigens be-seelten Leibes Gottes: „du musst deinen Sinn allhie im Geist erheben und betrachten, wie die ganze Natur mit allen Kräften, die in der Natur sind, dazu die Weite, Tiefe, Höhe, Himmel, Erde und alles, was darinnen ist und über dem Himmel, sei der Leib Gottes, und die Kräfte der Sterne sind die Quelladern in dem natürlichen Leibe Gottes in dieser Welt; wie der Himmel Kräfte stets in Bildnissen, Gewächsen und

1) Hamburger in einer Anmerkung zu Baader WW. XIII. S. 229.

2) Myst. m. 7, 17 f.

3) Myst. m. 6, 21 f. Clav. IX.

4) Drei Princ. 8, 12.

Farben arbeiten, zu offenbaren den heiligen Gott, auf dass Er erkannt werde in allen Dingen“.¹ Dieselbe Kühnheit des speculativen Gedankens, welcher will, dass dieses reiche und einige creatürliche Naturleben aus der Qual des Etwas wieder in das Nichts der göttlichen Natur eingeführt werde, aus welcher es seinen ewigen Urstand hat.² Aber auch dieselbe Phantastik, dieselbe Geheimnisskrämerei, dieselbe Ausschreitung von der Bahn wissenschaftlicher Erkenntniss, vollends einer den Spuren der Offenbarung nachgehenden, wofür doch Böhme die seine im Gebiete der Physis ebenfalls ausgiebt. Jenes „Wie“, von welchem in vollem Masse das oft angezogene Wort gilt, es sei der grösste Feind des Begriffs, das Wie der Schöpfung zu erforschen ist er durchaus bemüht. Dann und wann kommt ihm selbst der Verdacht, sein Unternehmen möchte vielleicht ein höchst bedenkliches Wagniss sein; z. B. am Eingang eines Kapitels „von Heimlichkeit der Schöpfung“³ heisst es: „die Vernunft des äusseren Menschen sagt: wie kommt's, dass Gott den Menschen die Schöpfung nicht offenbart hat, dass Moses und die Kinder Gottes so wenig davon geschrieben haben, von dem allergrössten und vornehmsten Werk, daran alles gelegen? Ja, liebe Vernunft, beschau dein Gemüth! Wonach lüstert es? Vielleicht nach des Teufels Gaukelei. Hätte der Teufel diesen Grund nicht gewusst, so wäre er vielleicht noch ein Engel; hätte er die magische Geburt nicht in seinem hohen Lichte gesehen, so hätte er nicht begehrt, ein eigener Herr und Macher in dem Wesen zu sein. Um desswillen ist's den Menschen verborgen, damit sie das Miserere spielen und in der Demuth bleiben und nicht im Lichte der Natur spielen, sonst so sie erblickten, was *magia divina* sei, so dürften sie wohl auch begehren, dem Teufel nachzukünsteln.“ Aber hierdurch lässt er sich nicht lange stören in dem vermeintlich „rechten“ Gebrauch der „*Magia*“ und gewinnt bald die Ueberzeugung wieder, dass, wenn das Licht Gottes im Centro des Seelengeistes angebrochen, dieser als in einem hellen Spiegel „die Schöpfung der Welt gar wohl sehe“ und für ihn „nichts Fernes“ sei.⁴ Es wird sich zeigen, was er gesehen.⁵

Die ersten Geschöpfe, in welchen Gott Sich nach Seiner Dreiheit wie hernach in allen creatürlich macht, sind die drei „Fürstenengel“, von denen Michael dem Vater, Lucifer dem Sohne, Uriel dem Geiste

1) Sign. 8, 3. Aur. 2, 16. Theos. Sendbr. 1, 5.

2) Myst. m. 24, 26.

3) Myst. m. 11.

4) Myst. m. 11, 8. Drei Princ. 8, 1.

5) Vgl. die Darstellung von Hamberger a. a. O. S. 60—145.

entspricht.¹ Nächst ihnen stehen, „nach dem Quellbrunnen der sieben Eigenschaften der Natur“², sieben andere, Gabriel, Raphael u. s. w. Sie beherrschen eine überirdische Welt, in welcher nicht solche todte harte hölzerne Bäume wachsen wie hier in der irdischen Region, sondern himmlische und geistliche Gewächse.³ Die Engel alle leben in der Demuth und sind im Geiste Gottes gelassen, — jeder ein wohlgerüstetes Instrument in der Harmonie des Himmelreichs⁴, so anfangs auch Lucifer, welcher seinen englischen Sitz und Königreich im Loco dieser Welt hatte.⁵ Ihm aber war es um die Kunst zu thun, dass er wollte mit dem Centro der Verwandlung der Eigenschaften als Herr im Hause spielen, und alles sein, auch thun, was er allein wollte: er fiel in die selbstische Kunst⁶ und wurde, nachdem der „Grossfürst Michael“ mit seinen Legionen siegreich gegen ihn gestritten, als ein Meineidiger ausgestossen in die ewige Finsterniss als in ein ander Principium.⁷ Die ihm untergebene, ehemals so schöne Welt bekam damit eine andere Gestalt und Wirkung, eine Todesgestalt, und sollte sie nicht in ewigem Tode bleiben, so musste sie erneuert werden. Die Erneuerung erfolgt, und sie ist es, was insgemein, was in der Mosaischen Urkunde Schöpfung genannt wird⁸: „es ist nichts Neues geworden, als nur eine andere Gestalt des Leibes, welcher im Tode steht“. (Auch diese Lehre Böhme's finden Hamberger und Baader schriftgemäss, wogegen wir kein Wort verlieren.) Der Modus aber solchen Schaffens ist in Gemässheit des gegenwärtigen Verhältnisses der sieben Naturgestalten der, dass Gott dem von Lucifer entzündeten Feuer das Wasser entgegensetzt, im Wasser das Licht aufgehen lässt u. s. w.⁹ Seine sieben Geister stehen in voller bewegender Geburt: ihrer sechs gehören zum wirklichen Regimente zu Gutem und Bösem (Worte, die Hamberger ausgelassen); der siebente aber als das Wesen ist die Ruhe, darinnen die andren ruhen. So werden die sieben Tage voll, in deren Beschreibung denn Böhme, wenngleich bei ihm die Siebenzahl „gar viel einen subtileren Verstand hat“, sich im Ganzen nach der Mosaischen richtet; nur dass

1) Aur. 12, 86—111. Vgl. Baader WW. XIII. S. 91.

2) Gnadenw. 4, 24. Aur. 12, 8.

3) Aur. 4, 10 f.

4) Myst. m. 9, 18.

5) Drei Princ. 8, 3.

6) Myst. m. 9, 7. 15. Baader a. a. O. S. 141.

7) Myst. m. 9, 22. — Aur. 16, 91.

8) Aur. 17, 2 ff. 15. — 22, 80.

9) Dreif. Leb. 8, 24 f. Myst. m. 12, 12.

hier und da, wo er Abweichendes zu eröffnen hat, der Deckel sei's dem Mose vor den Augen sei's vor der Vernunft liegt, dass sie dem Mose nicht kann in die Augen sehen.¹ Besonders ausgezeichnet werden die Sterne; „denn man findet gar ein Hohes in der Sterne Kraft und Gewalt, als: wie alles Leben, Gewächs, Farben und Tugend, Dickes und Dünnes, Kleines und Grosses, Gut und Böse durch ihre Kraft herühre, darum sich denn auch die weisen Heiden vergafft und sie für Gott geehret.“² Den höchsten Rang unter ihnen nimmt die Sonne ein: sie ist das Herz aller Kräfte in dieser Welt und ist aus allen Kräften der Sterne zusammenfigurirt und erleuchtet und belebt wiederum alle Sterne und alle Kräfte in dieser Welt³; aus ihr in ihrer ersten Anzündung sind die „anderen Planeten“ aufgegangen, deren Siebenzahl, wiederum den sieben Naturgestalten analog, freilich nur dadurch herausgebracht wird, dass nach alter Weise (Plat. Tim. p. 38 c.) die Sonne (als vierte) und der Mond (als siebente Gestalt) sich ihnen beigesellen.⁴ Jedoch vollkommen erreicht wird das Ziel der Schöpfung erst im Menschen; denn „Gott wollte ja wieder (an Stelle des Lucifer und der Seinen) ein engelisches Heer schaffen. So schuf er den Adam, und dieser sollte aus sich Creaturen seines Gleichen gebären; in der Mitte der Zeit aber sollte aus dem Leibe eines Menschen ihr König geboren werden, und dieser das neue Reich als ein König dieser Creaturen besitzen an der Stelle des verdorbenen und verstossenen Lucifer“.⁵ Adam nun ist „ein ganz Gleichniss nach Gott“: während die Engel nur aus zwei Principien erschaffen sind, enthält der Mensch in sich alle drei: in der Seele das erste (feurige, natürliche des Vaters), in dem Geiste das zweite (lichte, eigentlich göttliche des Sohnes), in dem Leibe das dritte (des „die Gottheit in der Natur“ d. h. ewigen Natur und dann auch in der „materialischen Welt“ offenbarenden Geistes).⁶ Auf ihn ist diese ganze Welt angelegt und er wie eine kleine aus der grossen extrahirt; denn sollte der Mensch als Gottes Bild über die Fische, Vögel, Thiere, Würmer und alle Erde, aller Gestirne Wesen herrschen, so musste er auch

1) Aur. 21, 123. Myst. m. 12, 2 und überhaupt c. 12—16.

2) Drei Princ. 8, 16. Vergl. ebend. 8, 39: „der Geist des Gestirns herrscht in allen Dingen, in Erde, Steinen, Metallen, Elementen und Creaturen“.

3) Aur. 7, 42.

4) Drei Princ. 8, 24. Tafel von den drei Princ. II.

5) Aur. 24, 18.

6) Menschw. I, 5, 2. Vierz. Fr. 1, 263. Tab. Princ. 65. (Zu dem Eingeschalteten vgl. Dreif. Leb. 4, 82. Drei Princ. c. 5.)

daraus sein.¹ Demnach zugleich ein Mikrotheos, ein kleines Götterlein in dem unermesslichen Gotte, und Mikrokosmos, ist er hell als ein durchsichtig Glas, indem die göttliche Sonne durch und durch scheint. Alle Eigenschaften sind in ihm in eine gleiche Harmonie gerichtet: keine lebt in eigener Begierde, jede giebt ihre Begierde in die Seele, in welcher das göttliche Licht offenbar ist, alle Eigenschaften durchscheinend und in ihnen eine gleiche Temperanz bewirkend (Schelling's Ungepanntheit der Potenzen). Kraft solcher Herrlichkeit herrscht er über alles: Feuer, Luft, Wasser, Erde können ihn nicht zähmen; sein Leib kann durch Erde und Steine gehen, „unzerbrochen derer eines“.² Und herrlich oder „temperirt“ wie alles in ihm, ist alles um ihn: er ist im Paradiese d. i. in der Temperatur (Schelling's göttlich umhegte Welt — *ὡςπερ ἐν φρουρᾷ*), wo, wie das Licht die Finsterniss oder wie die Ewigkeit die Zeit, so das Himmlische das Irdische verschlingt und es wieder in das transmutirt, daraus es gegangen.³ Doch ist das Paradies örtlich eingeschränkt auf Eden, den Garten der Versuchung, weil Gott sah und wusste, dass Adam fallen würde.⁴ Und wirklich: er fällt. Seine Seele will schmecken, wie es schmeckte, wenn die Temperatur auseinanderginge (die Potenzen in Spannung geriethen); und dieser sein seelischer Geist, der ja aus der grossen göttlichen Allmacht ist, zieht durch Imagination, durch Gewalt des Hungers nach der Erkenntniss des Guten und Bösen, den Versuchbaum aus der Erde. (Dem Mose, welcher zwei Bäume unterscheidet, da es doch nur einer ist, liegt hier die Decke vor den Augen, dass ihn der irdische sündige Mensch nicht sehen kann; denn er ist dess nicht werth!)⁵ Das erste Anzeichen des Falls ist das Fallen in Schlaf = in Ohnmacht: Adam, welcher, so lange er in Gottes Bildniss war, nicht schlafen konnte, entschläft der engelischen Welt, um der äusseren aufzuwachen: sein himmlischer Leib wird zu Fleisch und Blut, die himmlische Jungfrau entweicht, an ihre Stelle tritt die irdische, tritt Eva. (Mose schreibt wiederum „gar recht; wer wollte ihn aber allhier verstehen?“)⁶ Auf sie nun geht die Lust Adam's nach der Erkenntniss des Guten und Bösen über, und so von innen reif zur

1) Myst. m. 2, 5. — 15, 8.

2) Sign. 11, 51. Myst. m. 16, 5. Dreif. Leb. 11, 23. Menschw. I, 2, 13. Vgl. Schelling „Phil. d. Offbg.“ I. S. 357 und Baader WW. VII. S. 403 f.

3) Gnadenw. 5, 34. Myst. m. 17, 5. Vgl. Schelling a. a. O. S. 348.

4) Sendbr. 39, 28. Myst. m. 17, 7.

5) Gnadenw. 3, 34. Aur. 17, 20. Myst. m. 17, 41 ff. Antistief. II, 80. Myst. m. 17, 10 ff. Drei Princ. 11, 6: „Nun allhier ist die Decke im Mose.“

6) Myst. m. 19, 4. Drei Princ. 12, 17. — 13, 2 ff.

Thatsünde, kann sie mit ihm dem Reize von aussen, vermöge dessen eine Lust die andere inficirt, dem Reize des Teufels, welcher „dachte, sie möchten Kinder in's Paradies zeugen“, und der vom Teufel vergifteten Schlange, in welcher der Versuchbaum gegenständlich wird, nicht widerstehen.¹ Damit ist es um die paradiesischen Menschen geschehen und — um die paradiesische Welt; denn wie der Fall Lucifer's, so hat nun auch vollends der Fall Adam's eine grosse physische Weltänderung zur Folge (wie nach der Kabbalah durch Adam's Sünde alle Welten verletzt werden [Pegimah]), und nur um dieser Folge willen musste vieles Bisherige, obschon es nichts weniger als physisch war, hier in Betracht gezogen werden.

Also der Teufel und die Menschen haben durch ihre Sünde, durch ihre falsche Begierde, die Natur erregt, dass sie mächtig im Grimme „qualificirt“ wie ein Gift im Leibe.² Sie hat bis zum Eintreten des Gerichts zwei Qualitäten in sich, eine liebliche, himmlische und eine grimmige, höllische. Jene nun, die gute, arbeitet immer mit allem Fleisse dahin, gute Früchte hervorzubringen, unter Einwirkung des heiligen Geistes; eben so arbeitet auch die böse Qualität dahin, böse Früchte zu bringen, und dazu giebt ihr der Teufel Kraft und Anregung.³ Der Mittelpunkt, von welchem jene göttliche Einwirkung auf die natürliche Welt und Gegenwirkung gegen das in ihr, in ihren vier Elementen freilich überwiegende Böse ausgeht, ist die Sonne: sie ist ein eigener Naturgott, das Centrum alles Lebens, und hat ihren eigenen königlichen Locus für sich.⁴ Von ihr erhalten noch, wie vor dem Falle, die Sterne ihren Schein und ihre Kraft: sie sind, so von der Sonne gekräftigt, eine *quinta essentia*, eine fünfte Gestalt der Elemente und gleichsam

1) Antistief. II, 375. Drei Princ. 11, 40. Menschw. I, 7, 1. Sendbr. 39, 21. Myst. m. 20, 17 ff.: die Schlange, in welcher treffliche Kunst und Tugend liegt, wie das die gelehrten Naturkündiger verstehen, ward nach des Teufels Hoffahrt wohlgeputzt und war so eine lebendige Figur des Versuchbaumes; gleichwie der Versuchbaum in einer stummen Kraft war, also war die Schlange in einer lebendigen, und darum machte sich auch die Schlange zu diesem Baume als zu ihrer Gleichheit, zu ihrer Essenz Gleichheit.

2) Myst. m. 11, 15.

3) Aur. Vorr. 9 f.

4) Sechs theos. Punkte (IV. Pkt) c. 5, 13. Sign. 4, 17. Aur. 25, 60. Vgl. Schelling „Bruno“ S. 120 und Baader WW. XIII. S. 154: „Der eigentliche Geist der Materie ist Gift; wenn er allein in ihr wäre, so würde er tödten, aber die Sonne hemmt das Gift“; S. 143: „wer ahnt nicht in der Sonne die erlösende Macht der Natur? Daher war sie das Princip der Naturreligion. Die Sonne ist Hoffnung, der offene Punkt der Ewigkeit.“

deren Leben, nach welchem sie aus ihrer Viertheilung wie aus einem Tode sich zurücksehnen; denn Feuer, Luft, Wasser und Erde (so folgen sie genetisch auf einander) sind aus dem Centrum der Natur hervorgegangen und bestanden vor der Anzündung des Grimmes (durch den Sündenfall) in Einem Wesen, während sie jetzt in grossem Aengsten und Begehren stehen.¹ Diese Todesangst ist in alles aus ihnen gestaltete Leben gedrungen, in alle Reiche der Natur: überall eine Widerwärtigkeit, ein Zwiespalt zwischen Tod und Leben, Bösem und Gutem, Feuer und Licht, Satan und Gott. So im Mineralreiche neben grossen Felsen und Steinen, die dem Gebrauche der Creaturen dieser Welt nur hinderlich sind („woraus mag eine solche Compaction entstanden sein?“), neben ihnen das der himmlischen Leiblichkeit nahe Gold und die köstlichen Steine, die Karfunkel und Rubine, die ihren Ursprung da haben, wo der Blitz des Lichtes in der Liebe aufgegangen. So im Pflanzenreiche neben dem Verfluchtsein und dem Faulen, welches, nach dem Falle, von dem einen Baume der Erkenntniss des Guten und Bösen über alle Bäume gekommen, ein gesegnetes Grünen und Fruchtbringen des incorporirten Wortes. So im Thierreiche neben giftigen, wilden, nichtsnutzigen, welche, vom *Spiritus mundi* aus dem Reiche der Phantasie gebildet, nichts als Possen treiben und andere Creaturen beunruhigen, auch wieder freundliche, zahme, gute, eine Nachmodelung der engelischen Welt.² Wie aber im Allgemeinen der Reiche und Gattungen vertheilt, so finden sich die böse und die gute, die Todes- und die Lebens-Eigenschaft in jedem Einzelwesen beisammen: jene in der Wirklichkeit ihres an die vier Elemente gebundenen Daseins, diese („olitätische“, ölige) in der Möglichkeit des ersehnten fünften oder Einen Elements, der *quinta essentia*, welche, der Sonne und dem Gestirn und der in ihnen äusserlich gegebenen fünften Essenz offen und verwandt, als das gleichsam sonnenhafte gute Theil in allen Dingen innerlich angelegt ist (Tinctur), stets auf ihre Offenbarung hin arbeitet und in solcher Arbeit auch schon nach aussen sich kundgiebt (*signatura rerum*, Natursprache).³ Der endlich, welcher nächst Lucifer diesen allgemeinen und individuellen Naturzwiespalt verschuldet hat, der Mensch, ist natürlich nicht ausgenommen. Nachdem die Temperatur auseinander gegangen, bekommt auch in seinem Leibe das Giftleben aller Widerwärtigkeit das

1) Gnadenw. 2, 26. Dreif. Leb. 7, 45. — 5, 105. Myst. m. 7, 19. Clav. 106.

2) Myst. m. 10, 1. Sign. 3, 39. Aur. 18, 17. Dreif. Leb. 9, 15. Aur. 21, 24. Gnadenw. 5, 20.

3) Sign. 8, 5 ff. Von göttl. Beschaul. 3, 18 ff. Drei Princ. 12, 22 ff. Sign. 1, 11—17. Ueber die „Tinctur“ Baader WW. IX. S. 202 f.

Regiment, so dass das schöne Himmels- und Paradiesbild verbleicht. Er wird wesentlich „thierisch“ („monstrosisch“), sein Gattungsprocess „viehisch“; die irdischen Sinne werden ihm aufgethan, die himmlischen zugethan; ja selbst die Seele verfällt den vier Elementen, welche in ihr als die vier Temperamente sich geltend machen.¹

Doch damit haben wir den Gränzstein der Natur- und Geistesphilosophie erreicht, wo nicht überschritten.

3. Welches der Ausgangspunkt und das Ziel einer Böhme'schen Ethik sein müsse, ist von der Dialektik her im Voraus begreiflich: die „ausgewickelte“ Natur soll wieder in Gott eingezogen werden.² Auch lässt der physische Theil den Weg errathen und erwarten, dass, wie ihm Geistiges und Sittliches beigemischt ward, so nun der ethische Process werde physisch getrübt werden. Doch hat Böhme, der hier im Gebiete menschlichen Wesens und Strebens, statt wächsernen Schwingen, der Kraft eines lauterer frommen Gemüths vertrauen konnte, ihn verhältnissmässig rein zu halten gewusst. Zwar an sich bleibt die Bedeutung des Bösen und Guten abgeschwächt, dieses wie jenes natürlich und so das Böse wenigstens durchgangsweise nothwendig, unterschieden nur durch ein graduelles Anderssein, welches sich in der Temperatur wieder ausgleichen würde. „Dieser Welt Wesen steht im Bösen und Guten, und mag Eines ohne das Andre nicht sein; doch das ist das grosse Uebel dieser Welt, dass das Böse das Gute überwiegt, dass der Zorn stärker darinnen ist als die Liebe und solches aus Ursachen der Sünde des Teufels und der Menschen; sonst, so die Natur in ihren Gestalten, in gleichem Gewicht, in der Eigenschaft stünde in gleicher Concordanz, so wäre eine Eigenschaft vor der andren nicht offenbar.“ Ja „Gott, wie wir schon gehört haben, ist selber alles, ist Böses und Gutes, Himmel und Hölle, Licht und Finsterniss; nur muss man die Gradus betrachten, wie die aus einander gehen“.³ Also dabei bleibt es zwar; aber die Energie des einfach-frommen Gedankens, kraft dessen Böhme die Unentbehrlichkeit eines Erlösers vom Bösen ausser Zweifel gestellt und in der natürlichen, in der natürlich guten und bösen Welt das Christenthum als das Wunder aller Wunder natürlich findet, setzt gleichsam rückwirkend jenes reiner Ethik Widerstreitende mit sich selbst in Streit und schwächt das Schwächende. Womit aber allerdings zusammenhängt, dass in dem Masse, als seine

1) Antistief. II, 83. Myst. m. 18, 5. Menschw. I, 2, 14. Antistief. I, 44. Vier Complex. 1—6.

2) Myst. m. 77, 72.

3) Myst. m. 11, 15 f. 8, 24 f.

Ethik sich reinigt, das Speculative dem Erbaulichen weicht, dem ehrsamem Christen und Bürger der *philosophus teutonicus*.

Auf christologischem Unterbau ruht bei Böhme alles Ethische. Weil der Mensch, seinen Willen von Gottes Willen abtrennend, in die Lust dieser Welt eingegangen, und es nun dem menschlichen Geiste von Natur nicht möglich war, aus der Qual der Aengstlichkeit in die Region der Himmel einzugehen: so war kein Rath, es ginge denn Gott wieder in die Menschheit ein und helfe dem menschlichen Geiste die Thore der Finsterniss zersprengen, dass er in göttlicher Kraft eingehe; so musste Christus kommen, den Schaden zu heilen, der dem natürlichen Menschen geschah, als er dem Himmelreich abstarb.¹ Das Kommen Christi ward von Gott unmittelbar nach dem Falle Adam's auch physisch vorgesehen und vorbereitet: Gottes Stimme, dass des Weibes Saame der Schlange den Kopf zertreten solle, sprach sich bei Eva ein, und eben diese Stimme wurde dann von Mensch auf Mensch als ein Gnadenbund in bestimmter Linie (Bundeslinie) fortgepflanzt: der zukünftige Christus wie ein glimmender Zunder, „als eine Möglichkeit“ in der vorchristlichen Menschheit.² Dieser Gnadenbund Gottes traf freilich zunächst nur die Ihm treuen Juden, den Saamen Abraham's, welcher, hienieden wie ein Fremdling ohne Fürstenthum und Königreich, typisch auf Den wies, dessen Reich von einer anderen als dieser Welt war, nicht die abgöttischen Heiden, welche von dem einigen Gott auf die magische Geburt der Natur fielen und in ihrer eigenen Magia stehen blieben. Jedoch in vielen der Letzteren, der „Kinder des freien Willens“, in denen der Geist der Freiheit grosse Wunder eröffnet hat, wie an ihrer hinterlassenen Weisheit zu ersehen ist, zumal in denen, die nicht bloss im Lichte der Natur hoch verständig waren, sondern dabei auch in Reinigkeit lebten, spiegeliret sich das innere heilige Reich, und ob sie wohl im wahren göttlichen Verstande verschlossen lagen und durch einen äusserlichen Schein sahen, so sollen sie doch, wenn die Decke wegkommen wird, in Sem's Hütten leben.³ Beiden, Juden und Heiden, erschien, als die Zeit erfüllt war, Christus zum Heile: der Herr ging in den Knecht ein, dessen sich alle Engel im Himmel wundern, und ist das grösste Wunder, so von Ewigkeit geschehen ist; denn es ist wider die Natur, und das mag Liebe sein!⁴ Ja, die grosse Liebesonne, das Herz im Centrum der heiligen Dreifaltigkeit, allen

1) Drei Princ. 21, 21. — 22, 67. Antistief. II, 168.

2) Gnadenw. 7, 16. 33. Drei Princ. 17, 112. Antistief. II, 318.

3) Myst. m. 37, 23. — 35, 24. Myst. pansoph. 8, 9.

4) Drei Princ. 18, 42 f. Vgl. Baader WW. IX. S. 288.

Creaturen verborgen gewesen, ward durch die Bewegung der Gottheit offenbar: die innere Gnadensonne, von welcher die äussere Natursonne als ihr Spiegel und ihre Figur Kraft und Glanz empfäht, so dass sie, als jene in den Zorn d. h. in die Finsterniss Gottes sich einergab, ebenfalls nicht scheinen konnte.¹ Nur durch solche Ergebung in den Zorn konnte das göttliche Liebewerk gelingen: Christus gab unser Menschenbild dem Zorne des Vaters im Tode zu verschlingen und führte Sein Leben in den Tod, offenbarte aber Seine Liebe in dem Leben, welches der Tod verschlungen hatte, und führte das Leben in der Liebe durch den Tod aus; gleichwie aus einem Korn, das in die Erde gesäet wird und in der Erde ersterben muss, gerade durch das Ersterben ein neuer Leib hervorwächst: also auch sollte und musste der verderbte Leib Adam's dem Tod und Zorne geopfert werden, aus dem Tod und Zorn aber der Leib der Liebe Gottes offenbar werden.² Damit war genug gethan, alles gethan: in Menschwerdung und stellvertretender Genugthuung, in Untergang des Zorns und Aufgang der Liebe Gottes, in Tod und Leben Christi steht das ganze Christenthum: Christ sein oder glauben heisst seine Sinne darein werfen, in den Menschgewordenen und Geopferten, den Gekreuzigten und Auferstandenen: wenn Christus aufsteht, so stirbt Adam mit seinem Schlangenwesen; wenn die Sonne aufgeht, so wird die Nacht im Tage verschlungen, und ist keine Nacht mehr: darin liegt die Vergebung der Sünden; „sei denn in Ihm wie todt, lass Ihn in dir glauben, wie Er will! Keiner ist ein Christ, es sei denn Christus in ihm“.³ Diess das Wesentliche; alles Andere ist nur Beiwerk, Werkzeug, Gnadenmittel: an sich genommen oder äusserlich und historisch gebraucht, macht es noch lange keinen Christen aus, weder das aufgeschriebene buchstäbliche Wort noch das auf Christus Getauftsein und zum Abendmahle gehen, „dass man nur die Gewohnheit halte“.⁴ Um dieses Aeusserliche entsteht der brudermörderische Streit in der kainischen Kirche: „lieben Kinder, unser Streit um das höchste Gut steht nicht in Schwert und Schlag, dass wir um Gottes Willen und Reich kriegen und uns verfolgen und ermorden, auch nicht in vielem Wissen, sondern bloss in einem einfältigen kindlichen Gehorsam, dass wir aus unsres Fleisches Willen ausgehen in Gottes Willen; wo bist du, schöne christliche Kirche auf Erden, bist du nicht

1) Antistief. II, 422. Sign. 11, 78 f.

2) Myst. m. 28, 18.

3) Apol. wider B. Tilke II, 112. Wiedergeb. 7, 11.

4) Abendm. 4, 24. Wiedergeb. 8, 6. Myst. m. 28, 53.

eine Mordgrube des Teufels worden?“¹ Teufelstrug ist es, welcher uns arme Menschen in Meinungen einherführt, dass wir um die Hülse zanken: „es ist kein wahrer Verstand in keiner Partei“; der Geist Gottes ist im Glauben und nicht in der Meinung: Ihm ist nicht am Wissen gelegen, der Teufel weiss mehr als wir, nicht am Disputiren, sondern am Willen, sondern daran, dass das Herz mit Ihm inqualire.² Wenn der creatürliche Wille wieder von dem uncreatürlichen eingenommen und gereinigt, wenn Gottes und des Menschen Wille Ein Wille geworden ist: alsdann ist Gott im Menschen alles in allem, und der so in seiner Ebenbildlichkeit Wiederhergestellte, auch leiblich schon (der Anlage nach) ein Lichtmensch Gewordene, der gläubige Christ, kann nun getrost an die ethische Arbeit gehen, sich selbst auszubilden und die Natur (Erde) aus dem Fluche in die Benedeiung zu führen.³

Das Erste aber ist, dass der subjective Geist sowohl theoretisch wie praktisch sich entwickle in der vollen durch die Wiedergeburt gewonnenen Kraft. „Sollen wir in Christo (bleibend) denn in Gott blind sein? Der Geist Christi sieht durch und in uns, was er will, und was er will, das sehen und wissen wir in ihm. Die Welt der Engel ist dem neuen Menschen leichter und heller zu begreifen als die irdische Welt; eben so sieht er in den Himmel und schaut Gott und die Ewigkeit. So geht die hohe Wissenschaft und Erkenntniss des Centrums aller Wesen auf.“⁴ Indess freilich wie der Blitz im Centrum aufgeht, bald aber wieder verschwindet: so geht's auch in der Seele zu; die ihr noch anhaftende Sünde macht, dass die Erkenntniss nur stückweise gelingt. Im Inneren sieht sie wohl die Wahrheit, jedoch wie in einer grossen Tiefe und wie in einem Chaos, da alles inne liegt, dessen Auswicklung ihr schwer fällt.⁵ Und wie im Denken, so im Handeln. Auch hier ist das edle Kleinod, wenn es auch gesäet worden, doch nicht alsobald ein Baum; wie oft rauscht der Teufel darüber her und will das Senfkörnlein ausrotten, wie gar harte Stürme muss die Seele ausstehen! Das edle Bildniss muss immer im Streite sein; aber wenn es nur in Gebetskraft innerlich mit Gott wirkt, so wird, je mehr es streitet, desto grösser der schöne Baum, den es eben mit Gott wirkt: der „Lichtleib“, mit

1) Dreif. Leb. 14, 3. Myst. m. 27, 58. (Beide Schriften sind in den ersten Jahren des dreissigjährigen Krieges geschrieben, 1619/20 und 1623.)

2) Sendbr. 46, 48. 52. Dreif. Leb. 12, 19. — 6, 21. Apol. wider B. Tilke II, 294. Aur. 20, 22.

3) Sendbr. 11, 21. Myst. m. 72, 9. Sign. 11, 85.

4) Menschw. II, 7, 3. Von wahrer Gelassenheit passim.

5) Aur. 11, 76 ff. Ebend. Vorr. 100. Sendbr. 12, 9 f.

welchem schon die wiedergeborene Seele bekleidet ist, wächst und gedeiht wie ein irdischer Baum in Wind, Regen, Kälte und Hitze.¹

Darum darf der neue Mensch die Welt nicht räumen; der subjective Geist soll auch objectiv sich auswirken. Zwar sofern christlich oder Gott gelassen, ist er allen Dingen in seinem Willen todt; aber gerade weil so sein Wille in den ungründigen Willen, aus welchem alles urständet, eingesenkt ist, so ist auch wieder alles sein; ja während der Gottlose sich mit Stücken der Welt behelfen muss, die er doch in der List nur gestohlen hat und mit Trug an sich gebracht, ist das Weltganze des Christen rechtmässiges Eigenthum.² Nur muss er sich davor hüten, dass das Eigenthum ihm ein Reizmittel der Selbstsucht werde; denn in aller Selbheit ist ein falsch Gewächs. Hat doch Gott den Menschen nackend geschaffen und in dieser Welt nichts ihm gegeben, dass er soll oder mag sagen: das ist mein; es ist wohl alles sein, aber es ist gemein; denn Gott schuf nur Einen Menschen, demselben Einigen gab er alles, was in der Welt war. Nun sind doch alle Menschen aus demselben einigen Menschen, er ist der Stamm, die Andren alle sind seine Zweige und nehmen alle Kraft von ihrem Stamme und bringen Frucht auf Einer Wurzel. Was Thorheit ist's denn, dass der Zweig will ein eigener Baum sein und zeucht sich auf als ein fremdes Gewächs, als stünde sein Nebenast nicht auch in seinem Stamme?³ In dem grossen Baume der Menschheit hat jeder Mensch einen eigenen Stand; aber alle Stände sind Gottes Ordnung, der höchste wie der geringste. Trüg' einer Steine in's Meer, wenn's seinem Bruder wohlgefällt und er seine Nahrung darinnen hat, so ist er Gott so lieb als ein Prediger auf der Kanzel; denn was bedarf Gott der Arbeit? Er bedarf ihrer nicht.⁴ Und auch der Höchstgestellte, der Kaiser, da über den inneren göttlichen Menschen kein weltlich Amt herrschen kann, was ist er anders als, gleich Joseph's Brüdern, ein Viehhirte (vgl. Plat. Staatsm. p. 261 d. 265 sq. 276 e), der in seinem Amte einen Haufen Thiere hütet, sie regiert und ihrer pflegt, die ihn wieder pflegen? ein Jäger, der das un zahme Thier bändigt? In dieser weltthierischen Eigenschaft ist Jäger und Thier vor Gott einer wie der andre; weil es aber nicht anders sein konnte, so hält Gott solches als eine natürliche Ordnung, denn Er hat einem jeden Dinge sein Regiment gegeben, und solche Ordnung, die aus dem Reiche der Natur urständet, mag wohl auch in Gottes

1) Drei Princ. 24, 37. Menschw. III, 8, 7. Gebet 24. Sendbr. 11, 21.

2) Myst. m. 66, 63. — 77, 44.

3) Myst. m. 24, 17 f. 21.

4) Dreif. Leb. 17, 5 f.

Reich (Bild) eingehen, in welchem kein Zwang ist, sondern ein freiwilliger Liebedienst, gleichwie ein Zweig am Baume dem andren gern dient und sich im andren erfreut. So soll auch, wer herrscht, dienen, soll sich nicht das Amt zur Eigenheit machen und ein selbsteigener Gott sein wollen, der da thut, was er will, wie Lucifer that, welcher verstoßen ward.¹ Auch ist, wer einen Krieg anfängt und ursacht, des Teufels Amtmann; denn er hemmt den Fortschritt der Menschheit zu ihrem Ziele, zum Ende der Zeit, da die Völker mit einem Stabe geweidet werden und sich der Hirte mit den Schafen freut, dass Gott so gnädig ist, und Silber und Gold so gemein sind als zu Salomonis Zeiten. Alsdann werden sich die Aeste erkennen, dass sie im Baume stehen, und die gereifte Menschheit wird alle Kunst und Sprachen hervorbringen, dazu aus der Erde und aus den Metallen deren Geist und Herz, den edlen Stein nämlich der Weisen, welcher zwar seit Salomonis Zeit ist von wenigen erfunden worden, aber doch jetzt am Ende noch heller wird erfunden werden.²

An diesem Ende der Weltentwicklung, welche sei's in sieben sei's in zwölf Perioden verläuft, wird der heilige Geist das Werk des Menschegeistes krönen: er wird die grossen Wunder alle, so in der Welt geschehen sind, in die ewige Wesenheit stellen, zu Gottes Ehre und zu Freude der Creaturen; denn durch Ihn wird das Paradies wieder grünen, welches wir allhier verloren haben. Allerdings bleibt das äussere Reich ewig, sofern es aus dem ewigen ist als ein Modell oder sichtbares Bild des inneren göttlichen Reichs; aber das Regiment mit Sternen und vier Elementen bleibt in solcher Eigenheit nicht ewig („die Figur dieser Welt vergeht“ — nach Schelling's Uebersetzung des *σχῆμα*), sondern nur Ein Element, da ihrer vier darinnen verstanden werden in gleicher Concordanz, in gleichem Gewicht, in einem einigen Liebewillen, da nicht mehr die aufsteigende wallende Macht der zertheilten Figur d. h. die vier Elemente regieren, sondern die sanfte stille Demuth in einem lieblichen wonnesamen Sausen. Zu dem Zwecke bewegt sich der Geist Gottes „erst zum Recht“ in allen drei Principien

1) Myst. m. 73, 35 f. — 35, 36. — 39, 32. — 33, 10. — 66, 24.

2) Dreif. Leb. 12, 40. Vierz. Fr. 39, 5 f. Myst. m. 30, 52. Dreif. Leb. 9, 6. [Die nächstfolgenden Worte lauten: „Wer unsre Schriften recht versteht vom *Centro naturae*, von seinem Trieb bis zur Dreizahl auf dem Kreuz und bis zum Glanz der Majestät, der kann ihn wohl in Metallen finden; es ist nicht schwer; er lerne nur den rechten Eingang, so hat er das Ende nahe: davon wir allhie nichts melden sollen; denn das gehört den Magis, welche Magi geboren sind.“]

und erweckt das *Centrum naturae*, dass es im Zornfeuer brenne. Alles, was im dritten Principe lebt, geht in seinen Aether bis auf die Figur der Tinctur, die in der Magia stehen bleibt und ewig blüht in der Natur Gottes. Der schon hienieden im Keim vorhandene Lichtleib der Gerechten gestaltet sich vollkommen aus und wird vollkommen mit dem Leibe Christi geeinigt, an welchem er als ein Schatten oder als eine Figur steht; nur was falsch an ihm war, ist im Feuer geblieben, durch welches auch die Gerechten augenblicklich gezuckt werden, ohne dass doch ihrem Lichte das Feuer schaden könnte: auf ihnen wie auf Saiten, die alle in Eine Harmonie gerichtet sind, spielt Gott ewig in Seinem herrlich zubereiteten Instrument, dem *Ternarius sanctus*. Die Gottlosen hingegen müssen in dem Feuer, ihrem alleinigen Principe, bleiben und ewige Pein ausstehen unter ihrem Grossfürsten Lucifer, dem sie gedient. In beiden Reichen, in der Hölle wie im Himmel, ist derselbe dreieinige Gott offenbar, dort verdammend, hier beseligend.¹

So hat denn der vorerst im Ganzen sicher gestellte Grundgedanke Böhme's in der Theilbetrachtung sich uns bestätigt.

Wir haben den theosophischen Inhalt, wie umrankt auch von manchem nicht wahrhaft angeeigneten Fremden, doch durchweg wieder gefunden: den die Welt unter und in sich befassenden, innergottheitlich bestimmten (mittels der ewigen Natur) dreieinigen Gott als alles in allem Gewussten und Wissbaren. Dessgleichen die theosophisch-mystische Form: die „höchste Sinnlichkeit“, die der Reflexion sich entziehende Intuition auf ethischem Grunde. Endlich auch, wo das gegenseitige Verhältniss berührt ward, die mystische Einigung von Form und Inhalt.

Wir haben gesehen, dass Böhme überall auch im Einzelnen sein Denken zu christianisiren, durch das Christenthum gegenständlich und zuständlich zu bestimmen versucht, dass aber diesem Versuche jenes dem Christenthum widerstrebende Element, worauf wir im Grundgedanken stiessen, vielfach, zumal in Bezug auf den Unterschied des Natürlichen und Geistigen, des Natürlichen und Sittlichen, lähmend entgegenwirkt.

Prüfen wir nun, ob der Mann, den wir kennen, für den deutschen Philosophen uns gelten dürfe, oder nicht.

1) Myst. m. 30, 34 ff. vgl. mit 77, 59 ff. Dreif. Leb. 7, 22. Myst. m. 49, 17. — Vierz. Fr. 30, 79. — Drei Princ. 12, 29. Vierz. Fr. 30, 21 f. Aur. 18, 43. — Antistief. I, 156 f. Vierz. Fr. 30, 80 f. 83. Sign. 12, 13. — 15, 52. Myst. m. 60, 44 ff. Drei Princ. 27, 20 und im Anhang 1. 22 f.

I. Der Philosoph.

„Im Hintergrunde ist der speculativste Gedanke.“

Hegel über Böhme in der Gesch. d. Ph. III. S. 363.

Die Untersuchung, ob ein Denker, dessen Leben und Lehre in den Grundzügen uns gegenwärtig, Philosoph zu heissen verdiene, kann möglicherweise auf zwei Wegen, füglich aber nur auf einem von zweien geführt werden, denn einen nach dem andren einschlagend würden wir Gethanes noch einmal thun: nämlich entweder auf dem reinbegrifflichen oder auf dem vergleichend-geschichtlichen. Auf jenem hätten wir ihn zu messen an dem philosophischen Ideal, welches zuvor gedanklich ohne Rücksicht auf Data der Erfahrung müsste entworfen und festgestellt werden; auf diesem hingegen an solchen Erscheinungen, in denen es anerkanntermassen realisirt worden. Jener würde für sich haben, was Aristoteles dem syllogistischen Verfahren nachrühmt: er wäre sachgemässer, von Natur mehr geeignet, eine sich selbst bewährende Erkenntniss zu vermitteln (*φύσει πρότερος καὶ γνωριμώτερος*), und wäre zwingender, widerlegungstüchtiger (*βιαστικώτερος καὶ πρὸς τοὺς ἀντιλογικοὺς ἐνεργέστερος*); diesem hingegen würden die Vorzüge der Induction zu Gute kommen: er wäre uns gemässer, mehr im Stande, augenfällige handgreifliche Ergebnisse zu liefern (*ἡμῖν ἐναργέστερος καὶ κατὰ τὴν αἴσθησιν γνωριμώτερος*) und wäre vermöge seiner Gemeingültigkeit gewinnender (*τοῖς πολλοῖς κοινὸς καὶ πιθανώτερος*).¹

Wir entscheiden uns für den letzteren aus folgendem Grunde. Die von Weltglanz umflossene lange Periode, in welcher deutsche Philosophie wie in Einem Zuge getrieben ward, ist vorüber. Seit fast einem Menschenalter schweben Streitfragen nicht allein über Philosopheme, sondern über den Begriff selbst der Philosophie; es handelt sich, darin

1) Aristot., Anal. pr. II, 23. Top. I, 12.

stimmen noch so gegnerische Denker überein, nicht mehr um ein Ausbauen, ein Weiterbauen auf gelegtem Grunde, ein solches nämlich, wie zur Zeit der Fichte, Schelling, Hegel, sondern, wenigstens verhältnissmässig, um einen neuen Bau, um eine neue Grundlegung. Jenen begrifflichen idealen Massstab also zum Behuf eines Urtheils über den philosophischen Werth Jakob Böhme's zu gewinnen, wäre ein Unternehmen für sich, ein gleichsam von vorn Anfangen, wofür innerhalb einer anderweit bestimmten monographischen Arbeit kaum ein Ende sich absehen liesse. Gesetzt aber auch, wir kämen über das Missliche dieses Umstandes hinweg und griffen die Sache trotz ihrer Bedenklichkeit an: so würde der unsrem Beginnen höchst nachtheilige Schein, wo nicht die wirkliche Gefahr entstehen einer im Vorausblick auf Böhme befangenen Construction.

Darum denn begeben wir uns auf den vergleichend - geschichtlichen Weg, der jedoch als solcher nicht begrifflos sein darf, da er dann auch ziellos wäre, d. h. sich selbst oder die Bedeutung eines Weges verlöre. Oder wie sollen wir nennen, was auf dem in seiner Weite unwegsamen Felde der Erfahrung unsere Schritte leitet von Stufe zu Stufe (Bacon's „*gradus continui*“!), was uns die geschichtliche Masse sichten, die Vergleichspunkte treffen lehrt, wie nennen die sei's offenbare sei's verborgene Triebfeder der Induction, das, wodurch nach jenem schönen Bilde der *Analytica posteriora* in der allgemeinen Flucht der Dinge eins zum Stehen kommt und noch eins und so fort, bis der Befehl wieder da ist, der Befehl, der als künftiger und gewesener doch der eigentliche Grund des Stehenbleibens war¹, wie anders als Begriff?

Was aber für die vergleichend - geschichtliche Würdigung Böhme's die Begriffs-Stelle einnehmen oder leitend sein müsse, unterliegt nach unsrer Betrachtung seiner Lehre keinem Zweifel. Es muss das Dreifache sein, worein wir das Wesen derselben zu setzen hatten: der theosophische Inhalt, die theosophisch - mystische Form und die mystische Einigung beider. Demnach werden wir vergleichend überall achten erstens auf die das Universum unter und in sich befassende Gottes-

1) Aristot., An. post. II, 19. Trendelenburg hat in seiner Deutung des Bildes (Elem. log. Arist. ed. 4. p. 151 und Erläut. S. 123 f.) das zwar dem Buchstaben, aber gewiss nicht (wie sich später ausweisen wird) dem Geiste des Aristoteles fremde Letzte und Wesentlichste, ohne welches das Bild nicht zuträfe, sondern der Wirklichkeit widerspräche, dass eben der (künftige wie gewesene) Befehl der Grund des Stehenbleibens, übersehen oder unklar gelassen.

idee mit ihren (durch die ewige Natur vermittelten) immanenten Bestimmungen, zweitens auf das intuitive Moment der ethisch gegründeten und gerichteten Erkenntniss in seinem Verhältniss zur Reflexion, drittens auf den Grad, in welchem das Denken wirklich oder vermeintlich seines Gegenstandes habhaft geworden. Dass wir dieses Hauptsächliche, wonach über den Werth der einzelnen Philosopheme Böhme's, wer sie mit beachtet, unschwer zu entscheiden vermag, nur auf verhältnissmässig langen Wegen erreichen können, bei deren Durchschreitung wir oft Böhme ganz aus den Augen zu verlieren scheinen, bedarf für Kundige keiner Vorerinnerung.

Wir heben nun aus der Geschichte der alten Philosophie den Platon heraus und den Aristoteles — die Beiden, „in denen die geistigen Bestrebungen der alten Zeit ihren Höhepunkt erreichen und die die Hauptrichtungen der Wissenschaft neuerer Zeit einleiten sollten“¹ —, aus der aber der neueren, die Deutschen für den zweiten Abschnitt aufsparend, Cartesius und Spinoza. Wir führen, wie wir es bei Böhme gethan, sie so viel möglich selbstredend ein, dabei absichtlich (um nicht dennoch auch bei diesem Verfahren der Befangenheit verdächtig zu werden) stets und gleich absichtlich meist nur auf diejenigen Historiker der Philosophie verweisend, deren Darstellung sich in vorzüglichem Grade den Ruf einer urkundlichen, einer unparteiischen erworben hat.

1. Böhme und Platon.

Aeusserlich angesehen können Zwei nicht wohl weiter von einander abstehen als unser Handwerker, der Bauernsohn, der in der Stadtschule die Bibel hat lesen lernen, und der hellenisch-freie, dem Adel seines Geschlechts gemäss erzogene Stifter der Akademie. Jener einsam in dem niedrigen Zimmer brütend und mit Gedanken wie Worten sich abquälend oder in dumpfen Conventikeln mit theils unverständigen theils überspannten Köpfen sich herumstreitend, und dieser von Jugend auf mit dem geliebten Lehrer, dem Manne der Harmonie des Wissens und Lebens², und mit der wackeren Schaar gleichgestimmter Genossen die zwanglose Sprache der Musen redend, heut am Ilissos, im Schatten der Platanen, von Cicaden belauscht, und morgen auf Polstern gelagert in den prachtvollen Räumen des Kallias: dazwischen welche Kluft! Indess wenn wir alles bei Seite setzen, was mehr oder weniger theatralisch

1) Brandis, „Gesch. der griech.-röm. Philos.“ II, 1. S. 553.

2) Plat., Lach. p. 188.

ist in dem Drama des Lebens, so lässt die Möglichkeit einer Annäherung sich nicht verkennen.

Ein alter Ausleger nennt Platon einen Theologen und meint, er sei Theolog selbst da, wo er Physiolog sein wolle, während von Aristoteles das Umgekehrte gelte.¹ Aehnlich preist Meister Eckart in ihm „den grossen Pfaffen“. In der That ist Platon's Grundgedanke wie Böhme's der Gottesgedanke. Gottes als des Welturhebers Dasein zu bezweifeln oder Ihn mit der bewusstlos wirkenden Natur zu verwechseln, schilt er Unvernunft (*ἄλογία*) aus der Dogmatik des Haufens (*τὸ τῶν πολλῶν δόγμα καὶ ῥῆμα*) und der unreifen Jugend (derer, die *διὰ τὴν ἡλικίαν πολλάκις ἀμφοτέρω μεταδοξάζουσιν*).² Wenn das gemeine Auge den Blick auf das Göttliche nicht zu ertragen vermöge, so sei der Philosoph hingegen stets darauf gerichtet (*τὰ μὲν τῆς τῶν πολλῶν ψυχῆς ὅμματα καρτερεῖν πρὸς τὸ θεῖον ἀφορῶντα ἀδύνατα· ὁ δὲ φιλόσοφος τῇ τοῦ ὄντος ἀεὶ πρόκειται ἰδέα*)³, gerichtet auf den überhimmlischen Ort (*ὑπερουράνιον τόπον*), wo Gott sich nährt von ungemischter Wissenschaft (*θεοῦ διάνοια καὶ τε καὶ ἐπιστήμη ἀκηράτῳ τρέφεται*), und immerdar verweilend bei jenem, wobei verweilend Gott göttlich ist (*πρὸς ἐκείνοις ἀεὶ ὢν, πρὸς οἷσπερ ὁ θεὸς ὢν θεῖός ἐστιν*).⁴

Eben so wenig ferner wie dem Böhme'schen Gott eignet dem Platonischen eine abstracte bestimmungslose Einheit. Um diess darzuthun, brauchen wir nicht, wie einst Schelling, auf ein fremdes, übrigens an sich unverdächtiges Zeugniß uns zu berufen, wonach Platon dem Heraklit darin soll beigestimmt haben, dass das eine weise Wesen nicht einsam heissen wolle, den Zeus-Namen wolle es (*οἶδα ἐγὼ καὶ Πλάτωνα προσμαρτυροῦντα Ἡρακλείτῳ γράφοντι· ἐν τὸ σοφόν, μούνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει, καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα*)⁵; geschweige denn dass wir anderen Anführungen desselben Gewährsmannes oder des Origenes, Justinus Martyr u. s. w., die aus den unächten Briefen Platon's die christliche Trinität herauslasen, irgend einen Beweiswerth beimessen sollten.⁶ Die eigenen urkundlichen Zeugnisse des Philosophen genügen vollkommen.

1) David zu den Kategorien, Schol. coll. p. 27 a. 15.

2) Plat., Gesetze X. p. 899 d. 900 b. Soph. p. 265 c. d.

3) Soph. p. 254 a.

4) Phaedr. p. 247 c. d. 249 b. c.

5) Clem. Al. Strom. V. p. 718. Vgl. Schelling, „Gotth. von Samothr.“ S. 29 und die Anmkg.

6) Brandis a. a. O. S. 330, auch Ackermann, „Das Christl. im Platon“ S. 297 f.

Platon's Gotteslehre ist bekanntlich die Blüthe und Krone seiner Lehre von den Ideen als den ewigen constitutiven Principien alles Seins wie Wissens, einer Lehre, die, wo nicht früher, im Kratylos sichtlich-feste Wurzeln schlägt und im Philebos, im Staat und Timäos zur Höhe ihrer Ausbildung gedeiht. In sie drängt alles sich zusammen, sowohl was er selbst errungen, als was er von seinen und des Sokrates grossen Vorgängern überkommen, von Pythagoras, von Heraklit und Parmenides, von Anaxagoras.¹ Nachdem er im Theätet gegenüber dem Materialismus, beziehungsweise Sensualismus, ihre Möglichkeit gerettet und im Sophistes, besonders in Ansehung der *κοινωνία τῶν γενῶν*, ihre Aufgabe festgestellt (*τὸ κατὰ γένη διαιρεῖσθαι καὶ μήτε ταὐτὸν [ὄν] εἶδος ἕτερον ἡγήσασθαι μήτε ἕτερον ὄν ταὐτόν, μίαν ἰδέαν διὰ πολλῶν, ἐνὸς ἐκάστου κειμένου χωρίς, πάντη διατεταμένην ἱκανῶς διαισθάνεσθαι, καὶ πολλὰς ἑτέρας ἀλλήλων ὑπὸ μιᾶς ἔξωθεν περιεχομένας καὶ μίαν αὖ δι' ὅλων πολλῶν ἐν ἐνὶ ξυνημμένην καὶ πολλὰς χωρὶς πάντη διωρισμένας· τοῦτο δ' ἔστιν, ἥ τε κοινωνεῖν ἕκαστα δύναται καὶ ὅπῃ μή, διακρίνειν κατὰ γένος ἐπίσταςθαι*)², bereitet er im Parmenides die Lösung dadurch vor, dass er, von der einen Seite antinomisch-negativ oder indirect zu Werke gehend, die Widersprüche aufdeckt, mit welchen der abstracte, ohne die Ideenvielheit bestimmungslose Einheitsbegriff behaftet sei, von der anderen aber den directen Weg wenigstens ahnen lässt, auf welchem allein die Erkenntniss zu erwarten stehe eines einheitlichen Zusammenhangs der Ideen unter einander und ihres Verhältnisses zu der schlechthin durch sie bedingten, jedoch gewissermassen, sofern nämlich alle ideale Wirklichkeit, Wesensbestimmtheit und Kraftäusserung eines realen stofflichen Substrats bedarf, auch hinwiederum sie bedingenden materiellen oder Erscheinungs-Welt. Mehr als vorbereitet ist hiermit die Lösung freilich nicht; denn welche Bewandtniss es mit dem stofflichen Substrat habe, das wohl schon an einen Gedanken Böhme's uns erinnern mag, wie der Begriff desselben an sich und in Bezug auf die Ideen genau und scharf zu fassen, wie sodann die Vielheit der letzteren zur Einheit unter Einer Idee, der gottheitlichen, sicher hinauf zu führen oder aus dieser Einheit abzuleiten, wie endlich aus den drei Elementen, dem materiellen und ideellen und gottheitlichen, ein rechtes Gesamtbild zu gestalten sei, bleibt im Parmenides dunkel: was indess nicht hindert, dass die Ueberzeugung von der Allgegenwart der Idee auch in den anscheinend ge-

1) Vgl. Steinhart, „Einleitung in Platon's Staat“ S. 214.

2) Soph. p. 253 d. Diese in Betreff der Gliederung äusserst schwierige Stelle beleuchtet vorzüglich Bonitz, „Plat. Stud.“ 1860. S. 56 f. Anm. Vgl. Phaedr. p. 265.

ringfügigsten Dingen — ganz wie Böhme in Holz, Stein, Kraut seinen Gott wiederfand — aus den verschlungenen Gängen dieses Dialogs als ein unschätzbare Gewinn zu der weiteren Arbeit mitgenommen werde (Parm. ἡ καὶ περὶ τῶνδε, ὧς Σ., ἃ καὶ γελοῖα δόξειεν ἂν εἶναι, οἷον θοῖξ καὶ πηλὸς καὶ ῥύπος ἢ ἄλλο ὅ,τι ἀτιμώτατόν τε καὶ φανυλότατον, ἀπορεῖς εἴ τι χρὴ φάναι καὶ τούτων ἐκάστου εἶδος εἶναι χωρὶς, ὃν ἄλλο αὐτῶν ὧν ἡμεῖς μεταχειρίζομεθα, εἴτε καὶ μή; Οὐδαμῶς, φ. τ. Σ., ἀλλὰ ταῦτα μὲν γε, ἅπερ ὁρῶμεν, ταῦτα καὶ εἶναι· εἶδος δέ τι αὐτῶν οἰηθῆναι εἶναι μὴ λίαν ἢ ἄτοπον. ἦδη μέντοι ποτέ με καὶ ἔθραξε μὴ τι ἢ περὶ πάντων ταῦτόν· ἔπειτα ὅταν ταύτῃ στῶ, φεύγων οἴχομαι, δείσας μὴ ποτε εἰς τιν' ἄβυσθον φλυαρίαν ἐμπεσὼν διαφθαρεῶ· ἐκεῖσε δ' οὖν ἀφικόμενος, εἰς ἃ νῦν δὴ ἐλέγομεν εἶδη ἔχειν, περὶ ἐκεῖνα πραγματευόμενος διατρίβω. Νέος γὰρ εἰ ἔτι, φ. τ. Π., ὧς Σ., καὶ οὐπω σου ἀντείληπται φιλοσοφία, ὡς ἔτι ἀντιλήψεται κατ' ἐμὴν δόξαν, ὅτε οὐδὲν αὐτῶν ἀτιμάσεις· νῦν δὲ ἔτι πρὸς ἀνθρώπων ἀποβλέπεις δόξας διὰ τὴν ἡλικίαν).¹ Dieses Gewinnes nun zwar ist Platon nie wieder verlustig gegangen, ja er hat ihn erst jenseit des Parmenides wahrhaft sich angeeignet und verwerthet, erst auf dem Standpunkte, von welchem aus er die Idee des Eins oder die eine oberste Idee positiv als das Gute, als die Gottheit bestimmt und sofort, wie ungenügend auch die menschliche Erkenntniss derselben sei und bleibe, doch dem von ihr abgesonderten vermeintlich noch so richtigen Erkennen aller möglichen Dinge jede Bedeutung und Haltbarkeit abspricht: wer nicht Gott besitze im Denken, der besitze in Wahrheit nichts (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα ... αὐτὴν οὐχ ἱκανῶς ἴσμεν· εἰ δὲ μὴ ἴσμεν, ἄνευ δὲ ταύτης εἰ ὅτι μάλιστα τὰλλα ἐπισταίμεθα, οἷσθ' ὅτι οὐδὲν ἡμῖν ὄφελος, ὥσπερ οὐδ' εἰ κεκτήμεθα τι ἄνευ τοῦ ἀγαθοῦ).² Gleichwohl würde auch aus den späteren, den endgültig-meisterhaften Schriftwerken es schwer halten das rechte Urtheil zu schöpfen darüber, bis zu welchem Grade es ihm gelungen, der Schwierigkeiten Herr zu werden, deren er sich, wie vorzugsweise eben aus dem Parmenides erhellt, bei Entwicklung der Ideenlehre sowohl an und für sich als unterwärts nach der kosmologischen und oberwärts nach der theologischen Seite auf's Klarste bewusst war, wenn nicht aus den Trümmern der mündlichen Vorträge, den uns leider nur „in sibyllinischen Bruchstücken er-

1) Parm. p. 130.

2) Staat VI. p. 505 a. 506 a. Vgl. Trendel., „Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristot. illustrata“ p. 96 sq. und vor Allem die klassische Schrift von Bonitz, „de Platonis idea boni“, 1837, bes. S. 28 — 31.

haltenen Versuchen eines grübelnden Tiefsinns“¹, ein willkommenes Licht auf jenen unversehrt gebliebenen Bau des künstlerischen Weisen fiele. Sie aber stellen zugleich die speculative, in Behandlung gerade der tiefsten Probleme besonders nahe Verwandtschaft Platon's und Jakob Böhme's ausser Zweifel.

Aus ihnen nämlich ersehen wir, dass Platon in dem dreifachen Interesse der Gottes-, Ideen- und Welterklärung sich zu der Annahme eines Princip's genöthigt fand, welches wesentlich dem entspricht, was wir bei Böhme als die ewige Natur oder als die „weder grosse noch kleine“ Weisheit kennen lernten, welches Platon selbst aber das μέγα καὶ μικρόν nennt. Brandis giebt ihm den ächt-Böhme'schen Namen des Ungrundes, und das seinerseits, da er Böhme nicht ausdrücklich in die Besprechung hereinzieht, in Gemässheit des gleichbedeutenden μὴ ὄν gewiss mit Recht.² Wir jedoch dürfen, wenn nicht alles in Verwirrung gerathen soll, es nicht so nennen; denn obschon Böhme bisweilen sein „*Mysterium magnum*“ (d. h. die ewige Natur) mit dem Ungrunde in Eins wirft, so geschieht das doch nur, wie bei ihm vieles geschieht, wider Willen: im Ganzen, wissen wir, versteht er unter dem Ungrunde die indifferente, noch nicht dreipersönlich bestimmte Gottheit, nicht, was Platon unter dem μέγα καὶ μικρόν versteht. Dieses μέγα καὶ μικρόν nun aber oder, mag immerhin die Namensgebung nach platonisch sein, die unbestimmte Zweiheit (ἀόριστος δυάς) oder erste Mehrheit (πρώτη παρὰ τὸ ἓν, ἔχουσα ἐν αὐτῇ καὶ τὸ πολὺ καὶ τὸ ὀλίγον)³ hat bei Platon eine entschieden nicht nur kosmogonische, sondern auch theogonische Bedeutung, sofern es für's Erste unter Einwirkung Gottes die Bestimmtheit der Ideen als Idealzahlen (πρῶτοι oder εἰδητικοὶ ἀριθμοί)⁴, ohne deren Vielheit doch dem Platon die Gottheit selbst —

1) Brandis a. a. O. S. 180. 306 ff. 328. 565. Ebend. „de perditis Ar. libris de ideis et de bono sive philosophia“ 1823, bes. S. 32 ff.

2) Brandis a. a. O. (seines Handbuchs) S. 312, vgl. S. 306.

3) Alex. in Aristot. Met. I, 6. Schol. p. 551. Brandis, „Aristot.“ S. 15 (unter Speusippos). Ebend. „de perd. Ar. libr.“ p. 64 sq.: „Cum probabile conjectura est, tum quibusdam etiam vestigiis indicatur, hoc suae doctrinae fundamentum Platonem jam in mente habuisse, cum Sophisten, Philebum, Timaeum aliosque quosdam e dialogis conscriberet. Atque aut fallor, aut duplex illa δυνάμει in dyade infinita comprehensa natura, idealis et materialis (venia sit verbis), τὰὐτοῦ καὶ θάτερον vocabulis et in ejus Sophista et in ejus Timaeo significatur.“ Ueber das τὰὐτὸν καὶ θάτερον (zumal im Sophisten) kann man mit Trendel. (Plat. de ideis etc. p. 95), mit Bonitz (Disput. Plat. duae p. 60 sq. 70 sq. 76 sq.), mit noch Anderen noch anderer Meinung sein; das ändert aber nichts an dem uns hier Wesentlichen.

4) Schol. p. 549, b, 15.

das Eins, die eine oberste Idee, der Grund und Inbegriff aller Ideen — noch bestimmungslos oder unwirklich ist (Parmenides; „differentia expulsa ideae plane evanescerent“ Trendel.), sodann für's Zweite mit den bestimmten Ideen zusammen die Weltbildung vermittelt (ὥς μὲν οὖν ὕλην τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν εἶναι ἀρχάς, ὥς δ' οὐσίαν τὸ ἐν· ἐξ ἐκείνων γὰρ κατὰ μέθεξιν τοῦ ἐνὸς τὰ εἶδη εἶναι τοὺς ἀριθμούς).¹

Beleuchten wir nun mit dem hier über das μέγα καὶ μικρὸν Erfahrenen die betreffenden Entwicklungen der für unsren Zweck ergiebigsten Dialoge, besonders des Philebos und Timäos, so dürfen wir hoffen, in den sonst schlechterdings verschlossenen vollen Sinn der Lehre Platon's einzudringen, und werden erst ganz begreifen, warum gerade ein Schelling, der ja so viel von Böhme theils an sich hat theils entlehnt hat, sagen musste oder nachsagen, im Philebos sei „der Kern Platonischer Weisheit“ enthalten.²

Wir beginnen mit dem Timäos. Wenn dort zunächst war unterschieden worden zwischen dem Sichselbstgleichen, immer Seienden, Werdelosen, durch vernünftiges Denken Erfassbaren — dem Gotthelichen — und dem immer nur Werdenden, Entstehenden und Vergehenden, nie Seienden, nur für die mit vernunftloser sinnlicher Wahrnehmung zusammenhängende Vorstellung Vorhandenen — dem Weltlichen — (πρῶτον διαιρετέον τάδε· τί τὸ ὄν αἰεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν αἰεί, ὄν δὲ οὐδέποτε; τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγον περιληπτὸν αἰεί κατὰ ταῦτά ὄν, τὸ δ' αὖ δόξῃ μετ' αἰσθήσεως ἀλόγουν δοξαστὸν γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὥντως δὲ οὐδέποτε ὄν)³: so folgt nachher ein andres drittes Princip (τρίτον ἄλλο γένος), dessen Natur darin bestehe, gleichsam die Amme alles Werdens zu sein (πάσης γενέσεως ὑποδοχή, οἷον τιθήνη), unsichtbar und formlos alle For-

1) Aristot. Met. I, 6, 8 (ed. Schwegl.). Die auf die Weltbildung bezüglichen Stellen werden im Folgenden angezogen werden. Ueber das Ganze aber dieser schwersten und noch keineswegs völlig aufgehellten Platonischen Lehre s. ausser Brandis (a. a. O. S. 306 ff.) und Trendel. (Plat. de ideis doctr., bes. S. 47 ff. 55 ff. 92) auch Weisse, „De Platonis et Aristotelis in const. summis ph. principiis differentia“, 1828, bes. S. 19 ff. — Was Zeller, „Plat. Stud.“ 1839. S. 223 meint, es sei „in jenem vielbesprochenen Theorem bei Platon in keinem Fall ein besonderer mystischer Sinn zu suchen“ u. s. w., wird nicht befremden, da es wohl nur sagen will: die Trauben des mystischen Weinstocks sind sauer, — sind nicht „besonders“.

2) Schelling, „Einl. in die Philos. d. Myth.“ (WW. II, 1. Zweites Buch, rein-rationale Philosophie) S. 393.

3) Tim. p. 27 e.

men in sich aufzunehmen, allem Werdenden einen Sitz darzubieten, in unergründlichster Weise am Vernünftigen Theil zu haben und selbst nur mittels eines unächtten Schlusses erkannt zu werden (*δέχεται ἀεὶ τὰ πάντα καὶ μορφὴν οὐδεμίαν ποτὲ οὐδενὶ τῶν εἰσιόντων ὁμοίαν εἴληφεν οὐδαμῇ οὐδαμῶς· ἐκμαγεῖον γὰρ φύσει παντὶ κεῖται ἀνόρατον εἶδος τε καὶ ἄμορφον, πανδεχές, μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πη τοῦ νοητοῦ καὶ δυσαλωτότατον αὐτὸ λέγοντες οὐ ψευσόμεθα. . . . ἔδραν παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν, αὐτὸ δὲ μετ' ἀναισθησίας ἀπτόν λογισμῷ τινι νόθῳ*).¹ Es ist offenbar das *μέγα καὶ μικρόν*, — die ewige Natur, die ebenfalls „auf unergründlichste Weise am Vernünftigen (Böhme: an der Weisheit) Theil hat.“

Nehmen wir jedoch bevor wir versuchen den ganzen theogonischen und kosmogonischen Process uns anschaulich zu machen, die Hauptstelle des Philebos hinzu. Hier werden anfänglich drei Principe oder Seinsgattungen gesetzt, dann aber verbessert sich die Rede und setzt ihrer vier, welche sind: *τὸ ἄπειρον, τὸ πέρας, τὸ τρίτον* ἐξ ἀμφοῖν *τούτων ἐν τι ξυμμισγόμενον* und *ἡ αἰτία τῆς ξυμμίξεως*.² Das Zweite wird auch *τὸ πέρας ἔχον* oder *περατοειδές* genannt³, und endlich werden sie noch alle so wiederholt: *τὸ ἄπειρον, τὸ πέρας, ἡ μικτὴ καὶ γεγεννημένη οὐσία, ἡ τῆς μίξεως αἰτία καὶ γενέσεως τετάρτη*.⁴ Unter dem Vierten, dessen Wesen Weisheit ist und Geist (*σοφία καὶ νοῦς*), versteht Platon ohne Zweifel die Gottheit; unter dem Dritten die Erscheinungswelt; unter dem Zweiten, dem *πέρας*, dem das Gleiche, Massvolle, Arithmetische eignet, die Ideen als bestimmte Ideen oder Idealzahlen (*οὐκοῦν τὰ μὴ δεχόμενα ταῦτα* — dessen Bedeutung aus dem Folgenden erhellt —, *τούτων δὲ τὰναντία πάντα δεχόμενα, πρῶτον μὲν τὸ ἴσον καὶ ἰσότητα, μετὰ δὲ τὸ ἴσον τὸ διπλάσιον καὶ πᾶν ὅ,τι πρὸς ἀριθμὸν ἀριθμὸς ἢ μέτρον ἢ πρὸς μέτρον, ταῦτα ξύμπαντα εἰς τὸ πέρας ἀπολογιζόμενοι καλῶς ἂν δοκοῖμεν δρᾶν τοῦτο*);⁵ unter dem Ersten endlich, dem *ἄπειρον*, dem gewissermassen Vielen (*τρόπον τινὰ πολλά*), zwischen *σφόδρα καὶ ἡρέμα, μᾶλλον καὶ ἥττον, πλέον καὶ ἔλαττον* Mitteninnestehenden⁶, das *μέγα καὶ*

1) Tim. p. 48 e. 49 a. 50 b. 51 a. b. 52 a, — Schelling's „nie aufgehender Rest, das, was sich mit der grössten Anstrengung nicht in Verstand auflösen lässt“ (Freiheitslehre).

2) Phileb. p. 23 c. d.

3) Ebend. p. 24 a. 25 d.

4) Ebend. p. 27 b.

5) Ebend. p. 25 a.

6) Ebend. p. 24 a.

μικρόν, als welches gleicherweise ἐν αὐτῷ καὶ τὸ πολὺ καὶ τὸ ὀλίγον ἔχει.

Wenn wir nun dieses festhalten, dass hier im Philebos dem πέρας wie dem ἄπειρον eine relative Selbstständigkeit zugeschrieben wird gegenüber der αἰτία ihrer Verbindung, und von hier aus nochmals auf den Timäos blicken, wo, im Verfolge des oben Entwickelten, der göttliche νοῦς (das erste Princip) jenes τρίτον γένος überreden (πείθειν) muss, ihm behufs der Weltbildung mitursächlich (ξυναιτίον) zu sein, und zwar Mitursache sowohl der Weltseele als des Weltleibes, dazu aber das ganz hierher Gehörige des Phädon ziehen, wonach ein Anderes die wahrhafte Ursache ist, ein Anderes das, ohne welches sie nicht Ursache sein könnte (ἄλλο μὲν τί ἐστι τὸ αἴτιον τῷ ὄντι, ἄλλο δ' ἐκείνο, ἅνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἂν ποτ' εἶη αἴτιον)¹: alles zusammengenommen, so muss, scheint es, die Ansicht Platon's diese gewesen sein. Die ewig eine oberste Idee, die jedoch darum noch an Unvollkommenheit leidet, weil ihr der immanente Gegensatz der Ideen-vielheit oder der unteren Ideen fehlt, der Gegensatz, mittels dessen sie sich in sich als Einheit reflectire d. h. erst ganz zu sich selbst komme, also die ewig eine Idee oder der ewig eine, jedoch in solcher blossen Einheit noch unbestimmte, noch unwirkliche göttliche Geist veranlasst (überredend) durch ein und dieselbe Action auf die am Vernünftigen (Idealen) unbegreiflich Theil habende, „seiner freien Selbstthätigkeit entgegenkommende Naturnothwendigkeit“², eben die letztere zu dem Zwiefachen, erstens Gottesgrund und in der Folge zweitens Weltgrund zu sein: jenes, sofern sie reagirend (denn ohne Reaction hätte das Ueberreden keinen Sinn) die in Ihm eingeschlossen ruhenden, beziehungsweise selbstständigen, weil der absoluten Einheit gegensätzlichen, Ideen zur Wirklichkeit, zur Bestimmtheit (Zahlen) aufschliesst, gleichsam anstossend erweckt, damit aber Ihn Ihm selber erst wahrhaft erschliesst, seine ohne das immanente Viele unwirkliche Einheit erst vollkommen realisirt; dieses, sofern aus ihr und den durch sie (durch ihre Gegenwirkung) verwirklichten Ideen Gott den Kosmos zusammenfügt, indem er aus ihrer so zu sagen idealen Hälfte (nach welcher sie am Vernünftigen Theil hat und welche nun in Folge ihrer Berührung mit der absoluten Vernunft nicht mehr bloss latitirt) die Weltseele, aus ihrer materialen aber den

1) Tim. p. 46 c. d. p. 76 d. p. 48 a. (ὁ νοῦς πείθει τὴν ἀνάγκην τῶν γιγνομένων τὰ πλεῖστα ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγειν), p. 34 sq. Phaed. p. 99 b. Vgl. übrigens Trendel., „Histor. Beitr.“ II. S. 127 f.

2) Brandis a. a. O. (seines Handbuchs) S. 305.

Weltleib gestaltet: welche beide freilich eben so gut Gottes Seele und Gottes Leib heissen können, da ja in den Ideen, den „Untergöttern“, göttliches Wesen ihnen beigemischt ist.¹

Die kosmogonische Seite des Processes findet sich bei Platon unzweideutig ausgedrückt; die Deutung der minder explicirten theogonischen kann der Willkür zeihen nur, wer über dem Timäos den Parmenides vergisst. Die Aehnlichkeit aber mit Böhme springt in die Augen. Musste doch auch sein Gott, jene „Stille ohne Wesen“, jener ungründige Wille, nach welchem wir nicht weiter forschen sollen, da uns das in Verwirrung setzen würde, musste doch auch er die Kunst der Ueberredung üben, als der Magus, der, grösser denn seine Mutter, die ewige Natur, in welcher die Weisheit ihm entgegenkommt, dahin bearbeitet, durch Aufschluss der Hypostasen (oder „Wirkungen“, durch Verwirklichung der Potenzen) Gottesgrund und in der Folge Weltgrund zu sein. Dass bei alle dem das Christenthum, welches unsrem Böhme gegeben war und fortwährend in seinem Denken mitwirkte, manche Verschiedenheit der Anschauung bedingen musste, versteht sich. So liess Böhme seinen indifferenten bestimmungslosen Gott durch die Dreizahl bestimmt werden, während Platon, unter Pythagoreischen Einfluss gestellt, seine Idealzahlen in der Zehn soll abgeschlossen haben (*μέχρι δεκάδος ποιεῖ τὸν ἀριθμόν*)²: wobei übrigens dennoch ein auf das Ausmitteln geheimer Uebereinstimmung erpichter blinder Zahlenglaube durch Hinzunahme der sieben Naturgestalten, die ja Böhme der Trinität beigesellte oder mitgab, seine Rechnung finden könnte. Uns aber genügt zum Beweise der Analogie des Grundgedankens das keiner Künstelei

1) Tim. p. 41 a. p. 69 b. Brandis a. a. O. S. 329, 348 u. 359. Ueber die Weltseele sagt derselbe S. 366, dass nach harmonischen (ideal-arithmetischen) Verhältnissen „die Urgründe oder der Urgrund (Gott) und der Ungrund (die ewige Natur) sich verbindend zur belebenden und erkennenden Weltseele werden oder vielmehr Weltseele seiend als solche sich wirksam erweisen.“ Vgl. indess die — wie alles, was aus der Feder dieses Trefflichen gekommen — gedankenreiche und schöne Disputation von Bonitz „de animae mundanae apud Platonem elementis“ 1837, die lesend man kaum weiss, welches von beiden man höher achten soll, die körnige Gelehrsamkeit des deutschen Forschers oder den frischen Anhauch klassischen Geistes. — Durch unsre Unterscheidung einer idealen und einer materialen Hälfte der ewigen Natur dürfte die Differenz der Ansichten von Brandis und Bonitz (welcher „ab animae elementis omnem materiae naturam, sive illa corporum sit sive idearum“ will ferngehalten wissen und die Platonische Weltseele als die seiende Ideen Einheit des *ταὐτὸν καὶ ἑστέον* bestimmt) auf's Einfachste ausgeglichen sein.

2) Aristot., Phys. III, 6. Met. (ed. Schwegl.) XII, 8, 2. XIII, 8, 29 f.

Bedürftige vollauf, und wir haben nur noch zuzusehen, in wieweit etwa die Platonische Vollziehung des Gottesbegriffs und des Weltbegriffs, deren Werden wir bisher betrachtet haben, mit der Böhme'schen sich vergleichen lasse.

Was uns in Böhme's Gottesbegriff am meisten zu schaffen machte, war das in Form des conträren Gegensatzes ihm einbegriffene Böse. Wie stellt sich das bei Platon? Seine Gottheit ist freilich das mit dem Guten identische Eins¹ und als das Ueberseiende (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*)² der Grund alles Guten in der natürlichen wie geistigen Welt (*τὰ δ' οὖν ἐμοὶ φαινόμενα οὕτω φαίνεται, ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἢ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁραῖσθαι, ὁφθαλμοῖς δὲ συλλογιστέα εἶναι, ὥς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη ὁρατῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, ἐν τε ὁρατῷ φῶς καὶ τὸν τούτου κύριον τεκοῦσα ἐν τε νοητῷ αὐτῇ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη*)³; ja das Gute ist ihm, der seinem Sokrates Treue hält, das die Wesenheit, die Geistigkeit Gottes Constituirende, so dass Gott nicht etwa vorerst Geist und als solcher hernach das Gute, sondern umgekehrt eben dadurch Geist ist und Gott ist, dass er das Gute ist — wie der christliche Gott nicht erstlich Geist und hinterher auch Liebe, sondern als die absolute Liebe der absolute Geist ist, Geist nur ist als Liebegeist — (*καὶ ὅτι γε . . . οἱ τοῦτο ἡγούμενοι οὐκ ἔχουσι δεῖξαι ἥτις φρόνησις* — in die Sprache unsrer Tage übersetzt: ihr „reines Denken“ ist leer, inhaltlos — *ἀλλ' ἀναγκάζονται τελευτῶντες τὴν τοῦ ἀγαθοῦ φάναι*).⁴ Aber trotzdem gilt ihm das Böse nicht für ein lediglich Erfahrbares, sondern für eine Idee (*καὶ περὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ πάντων τῶν εἰδῶν πέρι ὁ αὐτὸς λόγος κτλ.*)⁵, und dem guten Theodoros, welcher von der ersehnten Ausbreitung und allgemeineren Anerkennung Sokratischer Lehre des Friedens Zunahme, des Bösen Abnahme unter den Menschen hofft, wird von Sokrates geantwortet, untergehen könne das Böse nicht, da es stets etwas dem Guten Entgegengesetztes geben müsse (*οὐκ ἀπολέσθαι τὰ κακὰ δυνατόν, ὦ Θεόδωρε, ὑπεναντίον γάρ τι τῷ ἀγαθῷ ἀεὶ εἶναι ἀνάγκη*).⁶ Mithin so sehr auch

1) S. ausser Bonitz noch Brandis a. a. O. S. 281 u. 322 f.

2) „Staat“ p. 509 b.

3) „Staat“ p. 517 c., vgl. p. 380 b.

4) „Staat“ p. 505 b. Vgl. Bonitz, „de Plat. id. boni“ p. 25 sq. über das Verhältniss der „idea essentiae“ zur „idea boni“ und p. 43: „omnino ut sit aliquid, per ideam boni effici“.

5) „Staat“ p. 476 a.

6) Theaet. p. 176 a. Vgl. Staat p. 475 e.: *ἐναντίον καλὸν αἰσχροῦ*.

Platon sich dagegen sträubt — Böhme sträubte sich ebenfalls dagegen —, in die Gottesidee das Böse einzulassen (*βούλεται ὁ Θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν*)¹; so sehr sein in dem Einen, dem Guten, lebender und webender Sinn es verdient hat, dass die goldenen Worte *αἰτία ἐλομένον, Θεὸς ἀναίτιος* unter sein Bild geschrieben wurden²: so kann doch, was sein muss, zuletzt nur auf den letzten Grund alles Seins zurückgeführt werden; so kann doch die Idee des Bösen nur in dem enthalten sein, der in sich alle Ideen enthält, oder im Gottes- (und Ideen-) Grunde, in der „ewigen Natur“.³

Endlich aber die Welt und das Verhältniss ihres Begriffs zum Gottesbegriff in's Auge fassend, mögen wir schon nach der bemerkten Amphibolie der Weltseele und des Weltleibes nicht erwarten, es werde bei Platon die Gränze in geringerem Grade fliessend sein als bei Böhme. In der That, wenn dieser die Welt zu Gott fast eben so sich verhalten liess wie den gottheitlichen Sohn zum Vater, so giebt es Platonische Worte von der Welt, die klingen, als hörte man einen Athanasius von der zweiten Person der Gottheit reden. Sie ist, heisst es, ein, nur in die Sichtbarkeit getretener, gezeugter, seliger, selbstgenugsamer, absoluter, eingeborener Gott (*εὐδαίμονα Θεὸν αὐτὸν ἐγεννήσατο, τὸν αὐτάρχη τε καὶ τὸν τελεώτατον Θεόν. — ὁδε ὁ κόσμος .. εἰκὼν τοῦ νοητοῦ Θεὸς αἰσθητός ... μονογενὴς ὢν*).⁴ Sie ist in zeitlicher Entwicklung dasselbe, was Gott ist in zeitloser Vollendung (*τὸ μὲν γὰρ δὴ παράδειγμα πάντα αἰῶνά ἐστιν ὢν, ὁ δ' αὖ διὰ τέλους τὸν ἅπαντα χρόνον γεγονώς τε καὶ ὢν καὶ ἐσόμενος*).⁵ Dass daneben anders deutbare Aeusserungen die Menge sich finden, gilt von Platon wie von Böhme; allein „der Begriff schlechthiniger Schöpfung ist dem ganzen griechisch-römischen Alterthume verborgen geblieben“⁶, und es bezeichnet charakteristisch den Standpunkt Platon's, dass in jener Stelle des Philebos von den vier Principien Einer (dem wir beigetreten sind) den Uebergang vom ontologischen zum kosmologischen Beweise für das Dasein Gottes gebahnt sehen, ein Anderer hingegen, und wahrlich nicht

1) Tim. p. 29 e.

2) Staat p. 617 e. Vgl. Trendel. „Hist. Beitr.“ II. S. 143.

3) Vgl. Tim. p. 47 e. 68 e. und Bonitz a. a. O. p. 31: „(Deus) quominus omnia reddat bona ad suae naturae similitudinem, impeditur necessitate illa, qua inclusus est et coërcitus.“

4) Tim. p. 34 b. 68 e. 92 Schluss.

5) Tim. p. 38 b.

6) Brandis a. a. O. S. 306.

der ungründlichste Kenner des Platon, unter dem *πέρας* die Weltseele und unter der *αἰτία τῆς μίξεως* die Ideenwelt verstehen konnte.¹ Wird nun aber ferner die Welt als das *ζῶον* beschrieben, dessen Glieder wiederum *ζῶα* sind, ihr *σῶμα ἔμψυχον* als das *τέλεον ἐκ τελέων σωμάτων σῶμα* (Phileb. und Tim.): so muss offenbar auch die Platonische Philosophie sich zu dem Gotte bekennen, der alles in allem Gewussten und Wissbaren sei (*ὁ θεὸς ἀρχὴν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἀπάντων ἔχει*)², und unbeschadet der Verwahrung gegen abstracte Theologie (*γελοίαν διάθεσιν ἡμῶν ἐν ταῖς θείαις οὖσαν μόνον ἐπιστήμῃς λέγομεν*) auf's Schärfste die Secundarität und Inferiorität jeder nicht um Gott und das Göttliche bemühten Forschung betonen (*τὰ δὲ ἄλλα πάντα δεύτερά τε καὶ ὕστερα λεκτέον*).³

Gegen dieses Einverständniss im Grossen erscheint unbedeutend, was sonst noch, im Einzelnen, dem Böhme Verwandtes vorkommt, wie, vom engeren Ethischen abgesehen, worin ja der Letztere wenig Eigenthümliches bot, die Verderbtheit dieser Erde (*ἥδε ἡ γῆ καὶ οἱ λίθοι καὶ ἅπας ὁ τόπος ὁ ἐνθάδε διεφθαρμένον ἐστὶ καὶ καταβεβρωμένον*) im Unterschiede von der *ὡς ἀληθῶς γῆ*, wie der *σάρδια καὶ ἰάσπιδες καὶ σμάραγδοι* (Böhme's Karfunkel und Rubine) als *μόρια* einer schöneren Welt, die *αἴσχη* dagegen *καὶ νόσοι* auch der *ζῶα* und *φυτὰ* des Diesseits, die *κραῖσις* (Temperatur), welche die jenseitigen *ὥρας* auszeichnet, die hohe Würde vollends der Gestirne (*ζῶα θεῖα καὶ ἀίδια, θεοὶ ὄρατοὶ καὶ γεννητοὶ*)⁴ u. dgl. m.

Im Inhalt also ihres Denkens berühren der „Theolog“ und der Theosoph einander wesentlich. Aber auch in formeller Hinsicht sie vergleichen zu wollen, dürfte freilich verwegen scheinen. Denn obschon es dem Platon wohl selber, zumal dem jüngeren, nicht selten begegnet, wovor dort⁵ Hippias den Protagoras warnt, mit allzu gutem Wind und ausgespannten Segeln weit weg von der Erde in die hohe See der Reden zu entfliehen (*πάντα κάλων ἐκτείναντα, οὐρίᾳ ἐφέντα, φεύγειν εἰς τὸ πέλαγος τῶν λόγων, ἀποκρούσαντα γῆν*): so bleibt doch, was nur irgend von ihm der grosse Neidlose uns geschenkt und erhalten hat, ein der Bewunderung noch der spätesten Geschlechter sicheres Zeugniß des Masses, jenes Siegels hellenischer Bildung, das, soviel uns bekannt,

1) Brandis a. a. O. S. 331 f. Zeller „Plat. Stud.“ S. 250 f. „Ph. d. Griech.“ II. S. 240 ff. Vgl. auch Brandis „Aristot.“ S. 620 f.

2) Gesetze IV. p. 715 e.

3) Phileb. p. 62 b. 59 c.

4) Phaed. p. 110 sq. Tim. p. 40 b. d. Vgl. Gesetze X. 886 d.

5) Protag. p. 338 a.

in der langen Philosophenreihe allein noch den Werken Schelling's mitaufgedrückt ist. Wie will da sich sehen lassen, was der Handwerker ohne Kunst mit der vom brausenden Geiste bewegten Feder „aus dem Schauen sich zum Memorial“ aufgeschrieben!

Indess die Bedeutung der Form für die Philosophie ist nicht auf das Künstlerische der Darstellung zu beschränken. Als die Subjectivität des Denkens zu dem Inhalte, welcher der Gegenstand ist, sich verhaltend, fasst sie den Reichthum der methodologischen Bestimmungen in sich. Auf diese denn gerichtet, haben wir, dem entworfenen Plane gemäss, zu prüfen, welchen Rang in der Platonischen Philosophie die Intuition einnehme im Gegensatze zur Reflexion, oder welchen Grad der Verwandtschaft wir dem Platon zuschreiben dürfen mit dem theosophisch-mystischen Böhme.

Wenn wir, den Philosophen von der inhaltlichen Seite betrachtend, darauf einiges Gewicht legten, dass er Theolog genannt worden, so könnten wir hier hervorheben, was noch viel häufiger geschehen, ja was gewöhnlich ist, dass er als göttlich bezeichnet wird. Auch dessen, worin sich Bestimmteres ausdrückt, könnten wir gedenken, dass nämlich ein der Mystik nicht eben günstig Gestimmter, der wie wenige mit dem Platon vertraut war, von diesem sagt, er behandle ... mystisch alles, was über das Gebiet dialektischer Erweise hinausgeht.¹ Aber viel würden wir mit beidem nicht gewinnen. Denn darauf gerade kommt es an, zu ermitteln, wie weite oder enge Gränzen Platon dem erwähnten Gebiete gezogen; darauf gerade an, zu entscheiden, ob denn die Intuition es sei, wesswegen der Beiname des Göttlichen ihm geworden.

Wäre nun in der Dialektik, die von dem *διαλέγειν κατὰ γένη τὰ πρόγμματα*² stammt, die Methode des Sokrates aufgegangen, so hätte Platon ganz den Lehrer verlassen müssen, um jemals an das Mystische auch nur zu streifen. Allein wir wissen: wovon Sokrates immer und überall ausging, war die gewissenhafte Selbsterkenntniss: nicht diess und jenes wollte er erkennen, nicht s. g. letzte Gründe (nach welchen, so in's Blaue hinein, zu forschen dem Vulgus heute noch philosophiren heisst), sondern vor allem sich selbst, ob er gut sei oder böse (*σκοπῶ*, sagt Sokrates, *οὐ ταῦτα, ἀλλὰ ἐμαυτόν, εἴτε τι θηρίον ὢν τυγχάνω κτλ., εἴτε ... ζῷον, θείας τινὸς ... μοίρας φύσει μετέχον*)³, und noch

1) Schleierm. WW. III, 1 (Kritik der bish. Sittenl.) S. 268.

2) Xenoph. Mem. IV, 5, 12. Vgl. Trend., „Gesch. d. Kategorienlehre“ S. 204.

3) Phaedr. p. 230 a. Vgl. Brandis a. a. O. S. 33—37 u. S. 59 (über das „sittliche Wissen“ des Sokrates), auch noch S. 68 f.

als er von hinnen schied, um zu dem guten und weisen Gotte zu gehen, hinterliess er wie ein Vermächtniss denen, die bald ohne ihn sich verwaist fühlen sollten, die Mahnung, das Wissen und das Leben zu einigen (*ὥςπερ κατ' ἔχνη κατὰ τὰ νῦν τε εἰρημένα καὶ τὰ ἐν τῷ ἔμ-
προσθεν χρόνῳ ζῆν*).¹ Diesen ethischen Grundzug des Denkens hat Platon treulich bewahrt: das *φιλοσοφεῖν ἀδόλως*.² „Keine bloss logische That“ ist ihm das wissenschaftliche Erkennen, nicht etwa die Sache eines einzelnen s. g. Vermögens (Erkenntnissvermögens), wie jene wähnen, in welchen die Wissenschaft nie eine Macht wird (*δοκεῖ τοῖς πολλοῖς περὶ ἐπιστήμης τοιοῦτόν τι, οὐκ ἰσχυρόν οὐδ' ἡγεμονικόν οὐδ' ἀρχικόν εἶναι*)³; sondern um den ganzen Menschen handelt es sich dabei, und ganz oder gar nicht soll er philosophiren (*ξὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ*).⁴

In solcher ethischen Tendenz des Denkens trifft Platon unläugbar auch formell mit Böhme überein: wobei wir freilich die geschichtliche Kluft, welche sie von einander trennt, uns nicht verbergen dürfen⁵; denn während dieser, wenigstens eben in der Tendenz, die Nothwendigkeit der christlichen Vermittlung und Erfüllung des ethisch Erstreben, die Nothwendigkeit der Paulinischen *ἀνακαίνωσις τοῦ νοός* (Röm. XII, 2), anerkannte („vor allem den Gang in ein neues Leben und unter das Kreuz Christi forderte, damit der Verstand von Gott geboren und so erst vollkommen werde“): während dessen ist jenem die Philosophie selbst die Erlösung, die Reinigung und Weihe, kraft deren wir aus dem nächtlichen Tage in den wahren gelangen (*οὐ δεῖ ἐναντία τῇ φιλοσοφίᾳ πράττειν καὶ τῇ ἐκείνης λύσει τε καὶ καθαρῳ . . ., βάκχοι = πεφιλοσοφη-*

1) Phaed. p. 115 b. 80 d. 116 a.

2) Phaedr. p. 249 a. (vgl. den *ἀληθῶς Ἰσραηλίτης, ἐν ᾧ ὁ λόγος οὐκ ἔστιν*). Dazu Soph. p. 253 e. *τό γε διαλεκτικόν οὐκ ἄλλῳ δώσεις, ὥς ἐγῶμαι, πλὴν τῷ καθαρῶς τε καὶ δικαίως φιλοσοφοῦντι*.

3) Protag. p. 352 b.

4) Staat p. 518 c. p. 554 e: die *ὁμονοητικὴ καὶ ἡρμουςμένη ψυχή*. Vgl. die schöne (angesichts der „Logischen Unters.“ leider nur „historische“) Bemerkung von Trendel. zu dem Gleichnisse des Phädras p. 246 sq. in den „Hist. Beitr.“ II. S. 145: „Nach Platon ist die Erkenntniss keine bloss logische That, sondern nur der Reine kann das Reine berühren, und der ganze Mensch (wie im Bilde das ganze Gespann beflügelt ist) muss sich erheben und zum Lichte wenden.“

5) Selbst der „göttliche“ Platon hält, von seiner Staatslehre zu schweigen, *τὸ χαίρειν ἐπὶ τοῖς τῶν ἐχθρῶν κακοῖς* für *οὐτ' ἄδικον οὐτε φθονερόν*. Phileb. p. 49 d.

κότες, ... ψυχῆς περιαγωγή, ἐκ νυκτερινῆς τινος ἡμέρας εἰς ἀληθινὴν τοῦ ὄντος ἰούσης ἐπάνοδος, ἣν δὴ φιλοσοφίαν ἀληθῆ φήσομεν εἶναι).¹ Das macht allerdings einen gewaltigen Unterschied, so wenig andererseits dem Platon der Ruhm seiner Demuth soll geschmälert werden, welcher sich darin offenbart, dass ihm die den Erlöser vertretende Philosophie nicht ein durch eigene Kraft der Menschheit erworbenes oder erwerbliches, sondern ein geschenktes Gut ist (ἀγαθὸν ... τῷ θνητῷ γένοι δωρηθέν)², geschenkt von Gott, dem absoluten Gegenstande der Erkenntniss, der zugleich uns kräftigt Ihn zu erkennen, von dem höchsten Intelligenz schaffenden Intelligiblen (τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γιγνωσκομένοις καὶ τῷ γινώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὼν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι, αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὕσαν καὶ ἀληθείας ὡς γιγνωσκομένης μὲν διανοοῦ, οὕτω δὲ καλῶν ἀμφοτέρων ὄντων, γνώσεώς τε καὶ ἀληθείας, ἄλλο καὶ κάλλιον ἔτι τούτων ἡγούμενος αὐτὸ ὁρθῶς ἡγήσει).³

Doch mit der Tendenz, mit dem Grundzuge dürfen wir bei Platon so wenig uns begnügen, als wir es bei Böhme durften. Erst die Wirklichkeit des erkenntniss-theoretischen Processes giebt uns die Mittel an die Hand, unsre Frage zu entscheiden. Sehen wir denn, wie Platon diesen Process einleitete und vollführte.

Diejenigen Dialoge, die ihm in objectiver Hinsicht dazu dienen mussten, den Grund und Boden zu reinigen, auf welchem er sein eigenes Gebäude zu errichten unternahm, thaten ihm in subjectiver Beziehung den gleichen Dienst. In ihnen nämlich widerlegte er die durch Protagoras verunstaltete Heraklitische Lehre, den Sensualismus oder abstracten Empirismus, das subjective (erkenntnisstheoretische) Seitenstück des Materialismus.

1) Phaed. p. 82 d. 69 e. Staat p. 521 d. Symp. p. 202 e. sq. von dem Eros als dem Dämon, Gottmenschen, Mittler (μεταξὺ θεοῦ τε καὶ θνητοῦ κτλ.). Vgl. Ackermann, „Das Christl. im Plat.“ S. 315 ff. [Doch sollte hier viel klarer, als in A.'s Worten geschieht, hervortreten, dass, wenn Platon „die Erlösung der Menschen ... als die Endabsicht und als das Hauptgeschäft der ächten Philosophie geradezu und mit bestimmten Worten bezeichnet“, diess, weit entfernt christlich zu sein, das Gegenchristlichste oder doch eines der grössten Hindernisse ist, worauf das Christenthum stossen kann. Ueberhaupt leidet das sehr wohlgemeinte Buch in Ansehung begrifflicher Correctheit an auffälligen Mängeln. Z. B. ist S. 322 Anm. zu lesen: „Glaube und Liebe sind Sprösslinge einer und derselben Grundkraft“ mit Berufung auf das Augustinische: non potest diligi, quod esse non creditur!!]

2) Tim. p. 47 a.

3) Staat p. 508 d. e.

Weder sinnliche Wahrnehmung (*αἴσθησις*), wies er nach, könne das wahre Wissen sein noch richtige Vorstellung (*ἀληθῆς δόξα*) noch auch begründete richtige Vorstellung (*μετὰ λόγον ἀληθῆς δόξα*).¹ Die in solchem Empirismus befangenen Denker seien von den Musen verlassen, uneingeweiht in das Geheimniss ächter Philosophie, störrige Menschen, die man bessern müsse, bevor man sie belehren könne (*εἰσὶ δὲ ἀμύητοι οἱ οὐδὲν ἄλλο οἰόμενοι εἶναι ἢ οὗ ἂν δύνωνται ἀπρὶς ταῖν χερσὶν λαβέσθαι, . . . σκληροὶ καὶ ἀντίτυποι ἄνθρωποι, μάλ' ἄμουσοι, . . . κέλευε τοὺς βελτίους γεγονότας ἀποκρίνασθαι σοι*).² Der Philosoph hingegen, für die Augen der Menge schwerlich sichtbar wegen des Glanzes, der seinen Wohnsitz umgiebt, — wie er zum Gegenstande seines Denkens statt des Handgreiflichen die Idee des Seienden habe, so sei, dem entsprechend, auch sein Denken nicht sinnlich-unrein, sondern vernünftig, *διὰ λογισμῶν* sich vollziehend (*ὁ φιλόσοφος, τῇ τοῦ ὄντος αἰὲ διὰ λογισμῶν προσκείμενος ἰδέα, διὰ τὸ λαμπρὸν . . . τῆς χώρας οὐδαμῶς εὐπειῆς ὀφθῆναι*).³ Nur die vernünftige Seele oder die Seele an und für sich (*αὐτὴ καθ' αὐτήν*) vermöge das wesentliche Sein zu ergreifen (*ἐπορέγασθαι*), sowohl das *ὅμοιον καὶ ἀνόμοιον, ταὐτὸν καὶ ἕτερον, καλὸν καὶ αἰσχροὺν, ἀγαθὸν καὶ κακόν*, als auch das Verhältniss derselben zu einander, und zwar das Letztere, indem sie in sich selbst das Vergangene und Gegenwärtige zu dem Zukünftigen in Bezug setze (*ἀναλογιζομένη ἐν ἑαυτῇ τὰ γεγονότα καὶ τὰ παρόντα πρὸς τὰ μέλλοντα*).⁴

Hiermit war die positive Darstellung der Ideenlehre auch von der subjectiven Seite angebahnt. Denn Ideen heissen dem Platon nicht bloss die ewigen Principe des Seins, die Wesenheiten, sondern auch die subjectiven Correlate derselben, die ewigen der Seele immanenten Begriffe, — die Formen oder Gefässe für jenen Inhalt.⁵ Ewig aber, meint er, müss-

1) Inhalt des Theätet, zusammengefasst p. 210 a.: *οὔτε ἄρα αἴσθησις, ὡς Θ., οὔτε δόξα ἀληθῆς οὔτε μετ' ἀληθοῦς δόξης λόγος προσγιγνώμενος ἐπιστήμη ἂν εἴη.*

2) Theaet. p. 155 e. sq. Soph. p. 246 e.

3) Soph. p. 254 a.

4) Theaet. p. 186 a.

5) Brandis a. a. O. S. 220 ff., wonach Ueberweg „Syst. d. Log.“ S. 110 zu berichtigen sein dürfte, der *ἰδέα* und *νόημα* schlechthin auseinanderhält, hierbei wohl vergessend, was er selbst S. 23 bemerkt hat, dass bei Platon das Logische und das Metaphysische methodisch und sachlich noch fast in unmittelbarer Einheit stehen. Statt zu behaupten, es finde sich bei Platon keine Stelle, wo *ἰδέα* den subjectiven Begriff bezeichne oder auch nur mitbezeichne, hätte er vielmehr sagen sollen, *ἰδέα* habe bei Plato überall den zugleich

ten sie sein, da die Seele sie nicht erzeuge, sondern vorfinde in der Erinnerung an ein vorzeitliches Dasein (Anamnese, Präexistenz der Seele, ... die Worte des Kebes: κατ' ἐκεῖνον τὸν λόγον, ὃ Σ., εἰ ἀληθὴς ἐστίν, ὃν σὺ εἰώθας θαμὰ λέγειν, ὅτι ἡμῖν ἡ μάθησις οὐκ ἄλλο τι ἢ ἀνάμνησις τυγχάνει οὖσα, καὶ κατὰ τοῦτον ἀνάγκη πού ἡμᾶς ἐν προτέρῳ τινὶ χρόνῳ μεμαθηκέναι ἃ νῦν ἀναμιμνησκόμεθα· τοῦτο δὲ ἀδύνατον, εἰ μὴ ἦν πού ἡμῶν ἡ ψυχὴ, πρὶν ἐν τῷδε τῷ ἀνθρώπινῳ εἶδει γενέσθαι).¹ Wie viel auch in den Platonischen Schilderungen dieser Präexistenz mit Recht als mythisches Beiwerk oder Aussenwerk erscheinen mag: wir finden hier vollständig das Denken Böhme's wieder „nach Recht der Ewigkeit“. Und wie ferner Böhme sein Denken für ein Schauen erklärt, für die „höchste Sinnlichkeit“: so Platon das seinige (θεᾶσθαι, θεατῇ νῶ χρῆσθαι, θεωρεῖν, καθορᾶν, — ἀνάμνησις ἐκείνων, ἃ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἡ ψυχὴ ξυμπορευθεῖσα θεῷ καὶ ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἶναι φάμεν — das Wirkliche — καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὄντως ὄν — das Wahre —).² Und wie endlich Böhme den Zustand solchen Schauens als einen Zustand der Entzündung des Geistes, des magischen Entrückt- und Entzücktseins u. s. w. beschreibt: so ist der nämliche Zustand dem Platon ein göttlicher Wahnsinn (ἡ θεία μανία, ἡ μανία ἡ ἐκ θεοῦ), ein Ueberfliegen, eine Uberschwänglichkeit (ὑπεραίρειν εἰς τὸν ἔξω τόπον, τὸν ὑπερουράνιον, τὴν . . . κεφαλὴν), Ekstase (ἐξίστασθαι τῶν ἀνθρώπινων σπουδασμάτων καὶ πρὸς τῷ θεῷ γίγνεσθαι), Enthusiasmus (ἐνθουσιάζοντα λεληθέναι τοὺς πολλούς)³ u. s. w.

Ein Unterschied freilich besteht dabei dennoch, und kein geringer: der, dass Platon nicht, wie Böhme, es bei der Unmittelbarkeit der Intuition belässt, sondern diese selbst wieder durch Reflexion vermittelt

subjectiven und objectiven Sinn des deutschen „Gesicht“, unter dem „Sehen“ natürlich das intellectuelle Anschauen verstanden. Vgl. Schelling über Platon und Aristoteles in seiner Darstellung der rein-rationalen Philosophie, WW. II, 1. S. 380 ff. und Bonitz a. a. O. p. 14: „Cavendum est, ne, cum duplex earum natura sit, alteram prae altera negligamus“ etc., auch Trendel. Plat. de ideis etc. p. 39.

1) Phaed. p. 72 e. 75 a. ἀναγκαῖον ἄρα ἡμᾶς προεἶδέναι κτλ.

2) Phaedr. p. 247 c. sq. 249 c. Vgl. Brandis a. a. O. S. 222 f. Anmkg.: „Dieses geistige Schauen ist gleichgeltend mit dem Denken an sich.“ Phaed. p. 83 b. ὃ αὐτὴ ἡ ψυχὴ ὁρᾷ, νοητόν τε καὶ αἰδέσθαι. Dazu „Staat“ VII. p. 525 c. ἐπὶ θεῶν . . . ἀφικέσθαι τῇ νοήσει αὐτῇ und besonders noch „Staat“ VI. p. 475 e.: τοὺς ἀληθινούς (φιλοσόφους) . . . τοὺς τῆς ἀληθείας . . . φιλοθεάμονας (λέγω).

3) Phaedr. p. 244 sq. 256. 248 a. 249 d.

und so erst das intuitiv Erlangte, das Angeschaute bewährt, so erst es wahrhaft oder völlig sich zu eigen macht. Derselbe Phädrös, in welchem der Denker zum Seher wird, zeigt uns den strengen Dialektiker, den ἐραστής τῶν διαιρέσεων καὶ ξυναγαγῶν, welcher einerseits εἰς μίαν ἰδέαν ξυνορῶν (im „Staate“ ὁ ξυνοπτικός = ὁ διαλεκτικός) ἄγει τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα, ἵνα ἕκαστον ὀριζόμενος δῆλον ποιῇ, περὶ οὗ ἂν αἰεὶ διδάσκειν ἐθέλῃ, andererseits κατ' εἶδη δύναται διατέμνειν κατ' ἄρθρα, ἧ πέφυκεν (organisch).¹ Und dasselbe Werk vom Staate, welches die Philosophen als die Schaulustigen kennzeichnet und uns lehrt τὰς ὑποθέσεις ἀναιρεῖν ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀρχήν, es behandelt, ohne der Polemik etwa des Theätet, die ja nur gegen die sich fixirende, nicht über sich hinauswollende Wahrnehmung und Vorstellung gerichtet war, den mindesten Eintrag zu thun, behandelt ausführlich den Stufengang der Erkenntniss, wie sie, „geleitet“ wohl „vom (unmittelbaren) Bewusstsein der Ideen“² und insofern gewissermassen am Anfange schon des Endes sicher, mit anderen Worten: begeistert anfangend, aber das Ende nicht im Sturm erjagend und wie einen Raub wegnehmend, sondern allmählig zu ihm aufsteigend und in Besonnenheit erst völlig-sicher es erreichend, wie sie also von der εἰκασία durch die πίστις zur διάνοια vorschreite und von ihr zur Vollendung sich erhebe.³ Aus diesem Gesichtspunkt an Platon gemessen, erscheint die Form des Böhme'schen Denkens nicht philosophisch.

Was aber, wo einmal die Gebundenheit des menschlichen Erkennens an ein Nacheinander von Entwicklungsstufen zum Bewusstsein gekommen, von selbst erfolgt, ist, dass nicht minder die Relativität der Einigung von Form und Inhalt des Denkens eingesehen und die Gefahr einer *unio mystica* vermieden wird. Diess ist denn auch bei Platon der Fall. Denn ob ihm gleich das Ideal der Philosophie als der das All der Dinge umfassenden Wissenschaft ungetheilt und unverkürzt vor Augen steht (οὐκοῦν καὶ τὸν φιλόσοφον σοφίας φήσομεν ἐπιθυμητὴν εἶναι, οὐ τῆς μὲν, τῆς δ' οὐκ, ἀλλὰ πάσης;)⁴: so giebt er darin doch immer dem Pythagoras Recht und dem Sokrates, dass ein Anderes die Weisheit sei, ein Anderes die Liebe zur Weisheit. Jene gehöre Gott allein (τὸ μὲν σοφὸν καλεῖν ἔμοιγε μέγα εἶναι δοκεῖ καὶ θεῷ μόνῳ πρό-

1) Phaedr. p. 265 sq. Vgl. Staatsm. p. 283 b. 285 sq.

2) Brandis a. a. O. S. 280 f.

3) „Staat“ VI und VII (z. B. p. 511 e. 533 d.). Wie die im „Staat“ gewählte Stufenbenennung mit der in anderen Dialogen und in den mündlichen Vorträgen gegebenen vereinbar sei, darüber s. Brandis a. a. O. S. 269 ff.

4) Staat V. p. 475 b.

πειν).¹ Der königlichen Vernunft des Zeus müsse die des Menschen sich schlechthin unterordnen; ein Gleichkommen sei unmöglich, sei nicht menschlich (ἀδύνατον καὶ οὐκ ἀνθρώπειον), und selbst mit der Verähnlichung (ὁμοίωσις θεῷ) stehe es schwach genug (κατὰ τὸ δυνατόν, ὅσον δυνατόν)², bevor der Sterbliche sterbend das letzte Gewand, die Eitelkeit, abgelegt.³

Nun hat zwar auch Böhme von der Schwachheit des Menschen geredet und vielleicht, wenn gezählt wird, häufiger als Platon; aber bei ihm finden sich, wie wir sahen, widersprechende Behauptungen. Bei Platon? dass wir nicht wüssten. Und diess ist ein Vorzug des hellenischen Philosophen vor dem Teutonicus.

2. Böhme und Aristoteles.

Die Gedanken Platon's, des „Theologen“ und des „Göttlichen“, des „grossen Pfaffen“, in das theosophische Gebiet hereinziehen, könnte, trotz mancher Ungleichheit, im Ganzen doch wohl heissen, was die Griechen sprichwörtlich sagten: Reiter in die Ebene rufen, und wie gerufen, könnte man uns einhalten, kommt ein Platon, wann es gilt, zur Vertheidigung mystischer Philosophen, die der Unphilosophie beschuldigt sind, einen Anwalt zu finden. Wenn wir aber nunmehr an Aristoteles uns wenden, so dürfen wir hoffen, ihn nicht nur als wahrhaften Philosophen, sondern zugleich als den rechten Unparteiischen allgemein anerkannt zu sehen, als den unbedingten Prüfstein auch unsres Böhme. Denn wie im Mittelalter, da Thomisten und Scotisten im heftigsten Streite lagen, er es war, den einstimmig beide Theile zum Schiedsrichter bestellten: so geschah es noch im letzten grossen Zweikampfe philosophischer Principien und Methoden, dass der Eine das Ganze seiner Wissenschaft nicht würdiger meinte beschliessen und bekräftigen zu können als mit dem, was das Höchste ist in der Metaphysik des Stagiriten, und an demselben der Andere seine Potenzenlehre „schliff“.⁴

Zu solcher Gemeingültigkeit hat Platon es allerdings nicht gebracht, und wer die Werke beider Philosophen gegen einander hält, wird begreifen, warum nicht. Platon, wie besonnen auch, wie streng-

1) Phaedr. p. 278 d. Symp. p. 204 a. und oft.

2) Phileb. p. 22 c. 30 d. Protag. p. 344 b. Theaet. p. 176 a. Staat X. p. 613. Vgl. Symp. p. 201 c.: οὐ μὲν οὖν τῇ ἀληθείᾳ . . . δύνασθαι ἀντιλέγειν, ἐπεὶ Σωκράτει γε οὐδὲν χαλεπόν.

3) Worte Platon's bei Athen. IX. p. 507 d. Vgl. Plat. Gorg. p. 523 d. e.

4) Hegel am Schlusse der Encyklopädie, Schelling WW. II, 1. S. 380 ff.

dialektisch im Verhältniss zu Böhme, ist neben Aristoteles doch wie ein Trunkener neben einem Nüchternen. Er kennt wohl und achtet die Mittelstufen des Denkens; aber mit Behagen auf ihnen zu verweilen, bei jedem Schritte vorsichtig nach rechts und links sich umzuschauen, ob er vielleicht noch etwas mitnehmen müsse, vermag er nicht; ruhen kann er nur auf der Höhe, im überhimmlischen Ort; da erst ist das Leben ihm lebenswerth (*ἐνταῦθα τοῦ βίου . . . , εἴπερ πον ἄλλοθι, βιωτὸν ἀνθρώπῳ, θεωμένῳ αὐτὸ τὸ καλόν*)¹, von wo, was der Verstand als seinen festen Grundbesitz betrachtet, gar locker erscheint, und dieser göttliche Wahnsinn ist nicht jedermanns Ding. Anders Aristoteles. Ihm heisst Dialektik nicht Kunst der Uebersicht (*ξύνοψις*) wie dem Platon, sondern Abwägung der verschiedensten Ansichten (der *ἐνδοξα*)², und mag es ihm auch noch so feststehen, dass die eigentliche Philosophie erst anfängt, wo jene zu Ende ist, so lässt er doch die Mühe eines langen Weges durch allerlei Gestrüpp sich nicht verdriessen; ja kaum am Ziel angelangt, dreht er um, als wäre der Weg ihm das Ziel. Zum reinen rücksichtslosen Denken kommt er selten vor lauter Bedenklichkeiten (*ἀπορίαις*), durch deren Lösung er das Wahre finden will: *δεῖ . . . τιθέντας τὰ φαινόμενα καὶ πρῶτον διαπορήσαντας οὕτω δεικνύναι μάλιστα μὲν πάντα τὰ ἐνδοξα . . . , εἰ δὲ μή, τὰ πλεῖστα καὶ κυριώτατα· ἐὰν γὰρ λύηται τε τὰ δυσχερῆ καὶ καταλείπηται τὰ ἐνδοξα, δεδειγμένον ἂν εἴη ἱκανῶς, . . . ἡ λύσις τῆς ἀπορίας εὐρεσίς ἐστιν.*³ So beschreibt er die Weise, von welcher er ungern abweicht. Bald sind es Ansichten der Vorgänger oder Genossen, die er historisch-kritisch durchgeht; bald sieht er selbst die Sache, den Standort wechselnd, so an und so; bald und meist verbindet er beides. Die Zeit, die Platon zu künstlerischer Gestaltung seiner Dialoge verwendet, in denen ein Musenfreund mit dem anderen wetteifert um das Brabeion der Wohlredenheit, wie wenn in Olympia die Auswahl der Hellenen andächtig zuhörte, sie geht dem Aristoteles drauf im eifrigen Zwiegespräch mit sich selber, und wie einer mit sich nicht viel Umstände macht, so giebt er wenig auf Wohlklang, auf Wörter- und Bilderpracht und sonstige Kunst der Rede, die doch nur von feineren Ohren gewürdigt wird. Hierin, in dem „Autoschediastischen“⁴ seines Vortrags, hat er eine bisweilen höchst auffällige Aehnlichkeit mit Böhme, der übrigens auch immer wieder um-

1) Plat. Symp. p. 211.

2) Vgl. Ar. Top. I, 1. — VIII, 11. 14 und Anal. post. I, 2 *ἔστι δὲ πρὸς τρία κτλ.*, auch Schelling a. a. O. S. 337—340.

3) Eth. Nic. (Bekk.) VII, 1 extr. 4 in.

4) Schelling a. a. O. S. 348.

denkt, wenn er am Ziel ist, aber freilich nicht Schritt haltend, sondern nur von Neuem springend und jagend.

Doch bei alle dem, was die beiden grossen Philosophen des Alterthums schon in der Darstellung unterscheidet, wovon sicher viel auch auf Rechnung des leidigen Umstandes kommt, dass wir einen Aristoteles vor uns haben, wie er selbst sich schwerlich uns gegeben hätte, bei alle dem dürfen wir das Band der Einheit nicht verkennen, das ihn mit dem Platon zusammenhält wie mit dem Sokrates, und das goldene Dreiblatt antiker Weisheit soll niemand uns zerschneiden. Jetzt sind, Dank dem Ernste deutscher Forschung, die Tage unwiederbringlich vergangen, in denen sogar ein Schleiermacher dem Aristoteles „grossen Mangel an speculativem Geist“ vorwerfen, ihn einen Empiriker schelten und die Nikomachische Ethik durchweg als das Werk eines solchen missachtend behandeln konnte in der „Kritik der bisherigen Sittenlehre“ (s. z. B. S. 157). Jetzt wird nirgends mehr bezweifelt, dass Aristoteles der Vollender dessen sei, was Sokrates ehrwürdig begonnen und Platon rühmlich fortgesetzt, kein abtrünniger Sonderling, kein untreuer Schüler.

Auch sein Grundgedanke ist, wie Platon's, der Gottesgedanke, er „das Thema, Ziel und treibende Motiv der ganzen Metaphysik“.¹ Theologie ist ihm gleichbedeutend mit Weisheit, mit erster Philosophie, mit Philosophie überhaupt (und zwar gerade im elften, kritisch besonders wichtigen Buche der Metaphysik).² Gegen sie, die Wissenschaft desjenigen, um dessentwillen das Andere ist, gegen sie als die Herrin soll den anderen Wissenschaften keine Widerrede gestattet sein (*ἀρχικωτάτη καὶ ἡγεμονικωτάτη καὶ ἥ ὥσπερ δούλας οὐδ' ἀντειπεῖν τὰς ἄλλας ἐπιστήμας δίκαιον*).³ Dass dieser Grundgedanke oft sehr tief im Grunde des Aristotelischen Philosophirens ruht und dem obenhin Betrachtenden sich entzieht, ist nicht zu läugnen; allein welche Bewandniss es mit solchem Verstecktsein habe, offenbart wohl am besten jenes rührende Geständniss, das wir in dem gehaltreichen ersten Buche der Schrift *περὶ ζώων μορίων* lesen: „Ein Theil der Wesen ist ewig und unvergänglich, der andre entsteht und vergeht. Was jenen göttlichen betrifft, so ist uns nur schwache Einsicht vergönnt, wie sehr wir uns auch danach sehnen; über diesen aber vermögen wir reichliche Auskunft zu geben, weil er als Pflanze oder Thier unser Genosse ist, und weil an jedem

1) Schwegler, „Die Metaph. des Aristot.“ IV. S. 35.

2) Schwegl. a. a. O. IV. S. 214. Brandis, Aristot. S. 541 f. 545 f. Vgl. Met. VII, 1 extr. *ἡμῖν καὶ μάλιστα καὶ πρῶτον καὶ μόνον ὡς εἰπεῖν περὶ τοῦ οὕτως ὄντος θεωρητέον τί ἐστίν*.

3) Met. (Schwegl.) III, 2, 8.

Wesen dieser Art, wer in rechter Weise sich bemüht, vieles beobachten kann. Indess gewährt beides einen eigenthümlichen Genuss (*ἔχει δ' ἑκὰς τερα χάριν*); denn obschon wir von jenem nur Weniges erfassen, so ist doch dieses Wenige, seiner gedanklichen Würde wegen (*διὰ τὴν τιμιότητα τοῦ γνωρίζειν*), gleich dem Geringsten, was auch nur wie aus der Ferne an einen geliebten Gegenstand erinnert, uns lieber als die Dinge allesammt in unsrer Nähe (*ἥδιον ἢ τὰ παρ' ἡμῶν ἅπαντα*).¹

Und auch des Aristoteles Gott ist nicht das öde Abstractum des Deismus. Zwar hören wir, er sei Eins dem Begriffe wie der Zahl nach (*ἓν καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῷ*), seine Natur sei einfach (*ἀπλῆ*), und er genieße immer die nämliche einfache Lust (*ἀεὶ μίαν καὶ ἀπλῆν χαίρει ἡδονήν*).² Aber wie bei Platon, dessen Gott das mit dem Guten identische Eins war, „sich mitten im göttlichen Princip der Dualismus aufthat“³: so wird eine schärfere Betrachtung der die Genesis des Gottesbegriffs darstellenden Gedankenfolge des Aristoteles uns lehren, wie fern ihm die dann und wann wohl der seinigen untergeschobene Gottheit liegt, die, auf verdoppelte Leere als auf ihre Fülle angewiesen, mit ewiger nichtssagender Tautologie sich im Kreise herumdreht (ein beneidenswerther Genuss!), wie nahe vielmehr auch in Ansehung dieses Hauptpunktes, der Gottesbestimmtheit, er dem Platon steht und dem Böhme.

Obgleich überzeugt von der Unstatthaftigkeit einer schlechthinigen Sonderung der Denkformen und des Denkinhalts (*ἀληθεύει μὲν ὁ τὸ διηρημένον οἰόμενος διηρηθῆσθαι καὶ τὸ συγκείμενον συγκεῖσθαι, ἔψευσται δὲ ὁ ἐναντίως ἔχων ἢ τὰ πράγματα*)⁴, hatte Aristoteles doch in propädeutischem Interesse, damit der Geist sich versuche, vor dem intellectuellen Angreifen der Dinge die Summe seiner Kraft überschlage und sein Organon gehörig vorgerichtet in die Gewalt bekomme, eine von der Metaphysik geschiedene Logik erfinderisch entworfen und meisterhaft ausgeführt (*δεῖ περὶ τούτων ἥκειν προεπισταμένους*).⁵ Er hatte,

1) Aristot. de part. anim. I, 5.

2) Met. XII, 8, 25. — 7, 4 (Schwegl. Comm. IV. S. 261). Eth. Nic. VII, 15 s. fin.

3) Trendel., „Hist. Beitr.“ II. S. 139.

4) Ar. Met. IX, 10. Vgl. Eth. Nic. VI, 2: die *κατάφασις καὶ ἀπόφασις* entsprechend der *δίωξις* (*ὄρεξις*) καὶ *φυγή*, de anim. III, 7, 2 und Trendel., Comm. p. 510. Ferner Brandis, Aristot. S. 371 f. Trendel., Log. Unt. I. S. 18 ff. Ritter, Gesch. d. Ph. III. S. 117 ff. Prantl, Gesch. d. Log. I. S. 87 ff. 135.

5) Metaph. IV, 3. Schwegl. Bd. III. S. 161. Brandis, Aristot. S. 146. Ueber die Bedeutung des „Organon“ Amm. Herm. ad categ. fol. 1 a.

so scheint es, zunächst das Denken von seiner unmittelbaren Verkettung mit der Sprache gelöst, sodann im Anschluss an die Platonische Zweitheilung von Vorstellen und Wissen den Process des niederen Denkens, welches er das dialektische nannte, in der Topik, den des höheren oder apodiktischen in den beiden Analytiken beobachtet und beschrieben. War er hier zu der Einsicht vorgedrungen, dass der überall den Mittelpunkt des wahren Erkennens bildende Mittelbegriff des apodiktischen Schlusses mit dem Grunde der Sache zusammenfallen müsse (*τὸ μὲν αἴτιον τὸ μέσον, ἐν ᾧ ἀπασι δὲ τοῦτο ζητεῖται*)¹: so fand er darin die Nothwendigkeit angezeigt, den letzten Uebergang zur Realphilosophie sich durch die Untersuchung der verschiedenen (vier) Arten des Grundes zu bahnen. Dass er in ihnen — dem Stoffe (*ὕλη* oder *ὑποκείμενον*), der Form (*οὐσία, τί ἦν εἶναι, εἶδος, παράδειγμα*), der wirkenden (*ὁθεὺν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως*) und der Endursache (*τέλος, οὗ ἕνεκα, τὰγαθόν*) — die wensschon höchsten Formalprincipien erkannte, leuchtet sowohl aus dem Wechsel ein, den er in ihrer begrifflichen Unter- und Ueberordnung je nach Massgabe der Gegenstände des Erkennens obwalten liess, als auch und insbesondere daraus, dass er die Form, die wirkende und die Endursache vielfach in Eins zog (*ἔρχεται τὰ τρία εἰς τὸ ἓν πολλάκις*).²

Demnächst aber in das realphilosophische und zwar erstlich metaphysische Gebiet eintretend, konnte er, bei der oben in Kürze bezeichneten ihm eigenthümlichen Weise der Forschung, nicht anders als, um der selbstständigen Speculation Raum und Unterlage zu geben, die Platonische Ideenlehre in Prüfung nehmen. Bot sie ihm doch, sofern Platon nicht nur sein Vorgänger war sondern auch sein Lehrer, der unfehlbar und unwillkürlich in dem Inneren auch des originellsten Schülers eine Zeit lang musste Sitz und Stimme haben, bot sie ihm doch die beste Gelegenheit, das historisch-kritische Verfahren mit dem antinomisch-aporetischen zu verbinden, d. h. ganz Aristotelisch zu Werke zu gehen.

Was nun diese Prüfung und schliessliche Verwerfung der Ideenlehre betrifft, so sind die gegen Aristoteles nicht selten und an mehr als Einem Punkt erhobenen Beschuldigungen, er habe den Platon absichtlich missverstanden, zur Genüge entkräftet oder doch dahin ermässigt worden, dass Aristoteles, was er bei Platon im Thatbestande

1) Anal. post. II, 2. Vgl. Ueberweg's (Syst. d. Log. S. 255 f.) vortreffliche Widerlegung der Ansicht von Drobisch über diese Stelle (in welcher D. eine „Zurückführung des Realen auf ein Formales“ erblickt, — das Umgekehrte der obigen Auffassung) und Waitz zu d. St. (II. p. 380).

2) Phys. II, 7. Brandis, Aristot. S. 418 ff., vorzüglich S. 425—427.

vermisste, auch der Tendenz meinte absprechen zu sollen und keinen Anstand nahm, die Mängel einer zumeist mythischen Form in innere sachliche Fehler umzudeuten.¹ Denn allerdings die Mehrzahl der Einwände des Aristoteles, z. B. den, die Ideen seien nur *αἰσθητὰ αἰδία*, oder den, es bedürfe eines Dritten (*τρίτος ἄνθρωπος*)² zur Vermittlung der Idealität und Realität, u. a. hatte Platon bereits vorgesehen und ungültig zu machen gestrebt: er hatte wesentlich dasselbe gescheut und dasselbe gewollt, was Aristoteles; aber damit war jenes noch nicht vermieden und dieses noch nicht gethan. Gegen das, was die Ideenlehre geleistet, war Aristoteles im Rechte.

Vergegenwärtigen wir uns die Lage der Dinge in der Platonischen Philosophie. Aus dem *ἄπειρον* (*τρόπον τινὰ πολλά*) des Philebos, dem *τρίτον γένος* des Timäos, welches *μεταλαμβάνει ἀπορώτατά πη τοῦ νοητοῦ*, dem *μέγα καὶ μικρόν* als der mitursächlichen *ὕλη* war zuvörderst *κατὰ μέθεξιν τοῦ ἐνός* als der schlechthin ursächlichen *οὐσία* die bestimmte Ideenvielheit der eidetischen Zahlen entstanden, ohne welche das Eine nicht wahrhaft und wirklich Eins sein konnte. Durch die *ξύμμιξις* der Ideen (des *πέρας*) mit dem *ἄπειρον* ward sodann von der *αἰτία τῆς ξυμμίξεως*, der *σοφία καὶ νοῦς*, die Erscheinungswelt gebildet, so zwar, dass die zuvor latent-ideale, nach dem Contact aber mit dem Eins oder der Idee entbundene Hälfte des *μέγα καὶ μικρόν* zusammen den in Folge des nämlichen Contacts andererseits frei gewordenen, unter Gott selbstständigen Ideen, den Untergöttern, die Weltseele hergab, die materiale den Weltleib. Das Weltganze endlich war die *μικτὴ καὶ γεγεννημένη οὐσία*, der abbildliche *αἰσθητὸς θεός*, welcher in zeitlicher Entwicklung dasselbe ist, was sein Urbild in ewiger Vollendung, — gleichsam eine verzogene (Zeit — ziehen) Gottheit ist.

Dem nun, dessen Denken mit Aporien anhub, musste natürlich das *ἀπορώτατά πη* der grosse Stein des Anstosses sein. Stoff und Form, Materie und Idee, *ὕλη* und *οὐσία* = *εἶδος*, konnten ihn nicht befremden: diese Begriffe waren auch die seinigen; aber was führt, musste er fragen, die unter sich fremden zusammen, welches ist der innere Bezug, das Füreinander, ohne das weder die *μέθεξις τοῦ ἐνός* noch hernach die *ξύμμιξις* Statt finden kann? Welches ist, mit anderen der Neuzeit geläufigeren Worten, der Zusammenhang der Weltseele und des Weltleibes oder, da der Platonische Gott auf diese Seele und diesen Leib dasselbe Anrecht hat als die Welt, der Zusammenhang des

1) Brandis, Aristot. S. 612—625.

2) Ar. Met. III, 2. I, 9. Schwegl. Bd. III. S. 84.

göttlichen Geistes und der „ewigen Natur“? Die Idee Platon's kann, wie sie ist, im günstigsten Falle sich spiegeln in der Materie und eine Schattenwelt hervorbringen; aber in und mit der Materie sich verwirklichen und eine Welt der Wirklichkeit in's Dasein rufen kann sie nicht. Dazu ist kein Grund vorhanden, und wo das Grundlose, das Zufällige anfängt, hört das Denken, hört die Wissenschaft auf.

So oder ähnlich kam Aristoteles von Platon's *ὑλη* und *εἶδος*, die, wie er sie fand, nichts mit einander theilten, auf die Verhältnissbegriffe seiner Dynamis und Energie oder Entelechie (*ἡ μὲν ὑλη δύναμις, τὸ δὲ εἶδος ἐντελέχεια*).¹ Trendelenburg beschreibt den Fortschritt folgendermassen: „Si *δύναμις ὑλη, ἐντελέχεια εἶδος* dicitur, cur non Aristoteles in his notionibus a Platone quasi hereditate acceptis acquievit? quid erat, cur novas easque difficiles procuderet? Cavendum est, ne, quae sibi respondent, una eademque putemus, ne, quae similia sunt, geometrico modo congruere existimentur. *Δύναμις* materiam ad logicam cogitationem traducit, non materiam per se segregatam et sejunctam considerans, sed certa ratione ad ea, quae inde existunt, relatam. *Ἐνέργεια* et *ἐντελέχεια* non formam ponit tanquam a materia alienam et quasi extrinsecus accedentem, sed actum potius, quo certum aliquid gignitur, unde forma tanquam necessaria conditio consequitur. Erat igitur, cur materiam et formam in has novas notiones flecteret.“² Mochte übrigens Aristoteles Spuren dieser Begriffe in früheren Philosophen entdeckt haben oder nicht³: das eine seiner Formalprincipien deutete unmittelbar auf sie; denn Bewegung ist die Erhebung der Möglichkeit zur Wirklichkeit (*ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἢ τοιοῦτον, κίνησις*

1) Ar. de an. II, 2, 13 (ed. Trend.).

2) Trendel. zu Ar. de an. p. 301 sq. Vgl. Brandis, Arist. S. 572. 619. 658 f. Ueber den fast nur ausnahmsweise festgehaltenen Unterschied von Energie und Entelechie s. Trendel. a. a. O. p. 297 sq. („*ἐνέργεια* in ipsa adhuc actione versatur, *ἐντελέχεια* contra ex actione in statu quodam acquievit, ut *ἐντελέχεια* aliquanto ulterius processerit quam *ἐνέργεια*“) und Bonitz zur Metaph. S. 387. Brandis a. a. O. S. 575 bemerkt, dass, Einen Fall etwa (Met. XII, 8, 24) abgerechnet, die göttliche Kraftthätigkeit nicht Entelechie, sondern, „weil sie, an sich vollkommen, nicht erst ihre Vollendung zu erreichen hat“, immer nur Energie (*actus purus*) genannt werde.

3) Trendel. a. a. O. p. 318: „Sunt quidem apud priores philosophos vestigia, tenuiora tamen, ut (Druckfehler statt: quam ut, quam quae) rem decidant.“ Brandis (Handb. II, 1. S. 127) erwähnt ihrer bei den Megarikern, welche (Ar. Met. IX, 3) die Denkbarkeit einer Dynamis ohne Energie bestritten.

ἔστιν).¹ Ward ihm nun die *ἔλξη* zu jener, das *εἶδος* zu dieser und die gesammte Erscheinungswelt zu einem Bilde der Bewegung, sofern alles von einem in ihm selbst liegenden Anfang her continuirlich sich bewegend zu einem gewissen Endzwecke gelangt (*ἀπό τινος ἐν αὐτοῖς ἀρχῇς συνεχῶς κινούμενα ἀφικνεῖται εἰς τι τέλος*)²: so konnten ihm als Realprincipien von jenen formalen nur die zwei übrig bleiben, mit deren einem, dem bewegenden oder die Bewegung leitenden, welchem allein wie der Platonischen Idee die absolute Wesenheit zukam, d. h. dem *Eidos* oder der Energie (*τὸ τί ἦν εἶναι τῷ εἶδει καὶ τῇ ἐνεργείᾳ ὑπάρχει*)³, die wirkende und die Endursache, als welche den von jener geleiteten Process nur einleiteten und abschlossen, verschmelzen mussten; die Vierheit musste „zuletzt in diese Zweiheit sich auflösen“.⁴ Zu beweisen aber vermochte Aristoteles, was er setzte, auf analytischem Wege bis zu dem Punkte, wo er, von Bewegung zu Bewegung wie von Stufe zu Stufe emporsteigend, auf ein unbewegt-Bewegendes, ein *πρῶτον κινῶν*, zu schliessen sich genöthigt sah (*ὥςπερ εἴπομεν, τοῦ χρόνου ἀεὶ προλαμβάνει ἐνέργεια ἑτέρα πρὸ ἑτέρας ἕως τῆς τοῦ ἀεὶ κινῶντος πρώτως*)⁵, bis eben dahin also, von wo er, bei Bekämpfung des mehr synthetisch verfahrenen Platon, ausgegangen. Hier jedoch musste ein *ἄλλος τρόπος τῆς ζητήσεως* eintreten, und hier beginnt die Hauptschwierigkeit der Aristotelischen Metaphysik, hier aber auch die bedeutsame Vorwegnahme von Gedanken, die, ziemlich zwei Jahrtausende später, der ungeschulte Tiefsinn Jakob Böhme's erringen sollte.

Die im *ἀπορώτατά πη* dem Aristoteles gleichsam aufgegebenene Aporie war durch das, wodurch er sie zu lösen gedachte, endgültig erst dann gelöst, wenn dargethan war, dass nicht nur auf alles analytisch Untersuchbare oder im Bereiche des Endlichen Gelegene, sondern darüber hinaus auf die das Endliche tragenden Grundbegriffe des Platonischen Systems, auf Gott oder die Urform, die oberste Idee, und den Urstoff, das Verhältniss der Energie und Dynamis zutreffe, dass auch zwischen ihnen das Mittelglied der *κίνησις* seine Kraft behalte. Dazu denn schickt Aristoteles sich an.

Dass der Urstoff eine innere Beziehung zu Gott haben müsse,

1) Ar. Phys. (Bekk.) III, 1, vgl. VIII, 4: *τὸ δὲ πῦρ καὶ ἡ γῆ κινεῖνται ὑπὸ τινος βίᾳ μὲν, ὅταν παρὰ φύσιν, φύσει δ', ὅταν εἰς τὰς αὐτῶν ἐνεργείας δυνάμει ὄντα*, und Trendel., Gesch. d. Kateg. S. 160. 170.

2) Ar. Phys. II. 8.

3) Ar. Metaph. VIII, 3, 4. Brandis a. a. O. S. 502.

4) Brandis a. a. O. S. 579.

5) Ar. Met. IX, 8, 26.

hatte Platon selbst anerkannt, eben indem er die Theilnahme desselben am Vernünftigen und seine dadurch bewirkte Zweiheit (*μέγα καὶ μικρόν*) versicherte: eine Zweiheit oder Zweideutigkeit, in welcher er, gegenüber dem absoluten Sein der Idee, sei und nicht sei.¹ Aber jene Theilnahme war ihm unergründlich, diese Zweiheit unbestimmt (*ἀόριστος*). Aristoteles, an die letztere anknüpfend, versucht, was Platon unbestimmt gelassen, zu bestimmen. Die Platoniker, sagt er², verstehen unter Stoff das Nichtseiende, nämlich ihr „Grosses und Kleines“, unbestimmt, gleichviel ob beides zusammen oder jedes besonders (*τὸ μὴ ὄν τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν ὁμοίως, ἢ τὸ συναμφοτέρον ἢ τὸ χωρὶς ἐκάτερον*); wir hingegen sind der Ansicht, ein Anderes sei Stoff, ein Anderes Beraubung, und jener sei nur beziehungsweise nicht, diese überhaupt nicht, jener sei beinahe und gewissermassen Wesenheit, diese schlechterdings nicht (*ὑλὴν καὶ στέρησιν ἕτερον εἶναι, καὶ τούτων τὸ μὲν οὐκ ὄν εἶναι κατὰ συμβεβηκός, τὴν ὑλὴν, τὴν δὲ στέρησιν καθ' αὐτήν, καὶ τὴν μὲν ἐγγύς καὶ οὐσίαν πως, τὴν ὑλὴν, τὴν δὲ στέρησιν οὐδαμῶς*): so dass ihre Art der Dreiheit — Gott, Grosses und Kleines — eine ganz andere ist als die unsre — Gott, Stoff und Beraubung — (*ὥστε παντελῶς ἕτερος ὁ τρόπος οὗτος τῆς τριάδος ἀκεῖνος*). Bis dahin nämlich kamen sie wohl, dass eine gewisse Natur zu Grunde liegen müsse; allein sie machen dieselbe zu einer abstract-einheitlichen; denn mögen sie auch vom Grossen und Kleinen reden: die Zweiheit ist nichts desto weniger nur scheinbar, da sie die Kehrseite übersahen (*μέχρι μὲν γὰρ δεῦρο προῆλθον, ὅτι δεῖ τινα ὑποκεῖσθαι φύσιν, ταύτην μέντοι μίαν ποιοῦσι· καὶ γὰρ εἴ τις δυνάδα ποιεῖ, λέγων μέγα καὶ μικρόν αὐτήν, οὐθὲν ἥττον ταῦτό ποιεῖ· τὴν γὰρ ἑτέραν παρεῖδεν*). Nämlich das Beharrende an jener Natur ist allerdings Mitursache der Gestaltung des Werdenden, wie eine Mutter (*ἣ μὲν γὰρ ὑπομένουσα συναιτία τῇ μορφῇ τῶν γινομένων ἐστίν, ὥςπερ μήτηρ*); das andere Glied aber des Gegensatzes dürfte, wenn man gerade darauf, dass es das Böse bewirkt, die Aufmerksamkeit richtet, einem oft gar nicht zu existiren scheinen (*ἣ δ' ἑτέρα μοῖρα τῆς ἐναντιώσεως πολλάκις ἂν φαντασθεῖη τῷ πρὸς τὸ κακοποιὸν αὐτῆς ἀτενίζοντι τὴν διάνοιαν οὐδ' εἶναι τὸ παράπαν*). Denn das Göttliche, Gute, Erstrebenswerthe setzt einmal ein ihm Entgegengesetztes voraus — die *στέρησις* — und dann ein Anderes, das von Natur so geartet ist nach

1) Brandis, Aristot. S. 706 f.: „Hatte ja auch Platon sich genöthigt gesehen, dem Nichtseienden wiederum ein gewisses Sein zuzugestehen.“

2) Phys. I, 9.

ihm zu streben — die *ὑλη* als das Allvermögen — (*ὄντος γὰρ τινος θείου καὶ ἀγαθοῦ καὶ ἐφειτοῦ τὸ μὲν ἐναντίον αὐτῷ φαιμέν εἶναι, τὸ δὲ ὃ πέφυκεν ἐφίεσθαι καὶ ὁρέγεσθαι αὐτοῦ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν*). Aristoteles also, die bei Platon unbestimmte Zweiheit bestimmend, unterscheidet an dem Urstoffe den nur beziehungsweise nichtseienden eigentlichen Stoff, das Beharrende, den Träger oder das Substrat des sogleich zu betrachtenden Processes, und die schlechthin nichtseiende *στέρησις* oder die dem materiellen Substrat als dem *δεκτικόν*¹ anhaftende Negation. Diese, meint er, und die Form (das Göttliche) stehen in einem Processe, welcher sich an und auf jenem Beharrenden vollzieht. In demselben schreibt er dem Letzteren allein die Leidentlichkeit zu (es erleidet an sich den Process); die Thätigkeit vertheilt er unter die beiden Ersteren, so zwar, dass die Form rein-thätig sei, die Beraubung hingegen zur Thätigkeit reize: während Platon, umgekehrt, thätig nur das Eine (die Idee, die Gottheit) sein liess, leidentlich aber seine unbestimmte Zweiheit.² Solcher Process nun ist dem Aristoteles der ewige Weltprocess; denn ewig ist ihm auch der Stoff, der Vergänglichkeit nur in so fern unterworfen, als er, in unaufhörlicher Formwerdung begriffen, allmählig jetzt etwas (Einzelnes) und dann wieder etwas und so fort in's Unendliche von sich gleichsam absetzt, in welchem (daher nennt er es *τὸ ἐν ᾧ*) die Form von Neuem processire und das Mangelhafte, Unförmliche, die *στέρησις*, vergehe. Sie ist es, die *στέρησις*, welche *οὐκ ἐννύαρχει*, der eigentliche Stoff aber besteht, wie er bestanden hat von Ewigkeit (*φθαίρεται καὶ γίνεται ἔστι μὲν ὥς, ἔστι δ' ὥς οὐκ· ὥς μὲν γὰρ τὸ ἐν ᾧ, καθ' αὐτὸ φθαίρεται· τὸ γὰρ φθαίρομενον ἐν τούτῳ ἐστὶν ἡ στέρησις· ὥς δὲ κατὰ δύναμιν, οὐ καθ' αὐτό, ἀλλ' ἄφθαρτον καὶ ἀγέννητον ἀνάγκη αὐτὴν εἶναι*).³ Er freilich, der Stoff, an und für sich, ohne den an und auf ihm sich vollziehenden gegensätzlichen Process, wäre nichts (*οὐ χωριστὴ ἀλλ' ἀεὶ μετ' ἐναντιώσεως*)⁴, wäre als das Unbegränzte, das nimmer-*ἐκείνινον*⁵, schlechthin undenkbar, weil aller Form untheilhaft (*ἄγνωστον ἢ ἄπειρον· εἶδος γὰρ οὐκ ἔχει ἡ ὑλη*).⁶ Noch weniger könnte die abstracte *στέρησις* eine

1) Ar. de gen. et corr. I, 4 extr. *ἔστι δὲ ὑλη . . . τὸ ἐποκείμενον γενέσεως καὶ φθορᾶς δεκτικόν*. Ueber die *στέρησις* s. bes. Trendel., Gesch. d. Kateg. S. 103 ff.

2) Brandis a. a. O. S. 705.

3) Ar. Phys. I, 9.

4) Ar. de gen. et corr. II, 1.

5) Ar. Met. IX, 7. Schwegl. Bd. IV. S. 176.

6) Ar. Phys. III, 6.

selbstständige Geltung ansprechen, sie, die zu Stoff und Form ja nur gewissermassen ein Drittes ist (*ἔστι μὲν ὡς δύο λεκτέον εἶναι τὰς ἀρχάς, ἔστι δ' ὡς τρεῖς*).¹ Aber mit ihr, dem Nochnicht, so zu sagen dem Stachel des Seins, zusammen ist er, ist je durch frühere Form-Einflüsse schon förmlich, jedoch eben noch nicht so förmlich, wie er sein soll, und durch dieses Sollen hat er den Drang zur Form, zur weiteren Formwerdung, ist er das Allvermögen oder, wie Aristoteles es ausdrückte, das von Natur so Geartete, nach dem Erstrebenswerthen zu streben.

Hiermit war allerdings von der einen Seite die bei Platon vermisste gegenseitige innere Beziehung des Stoffs und der Form, der Materie und der Idee, der ewigen Natur (*ὑποκειμένη φύσις, μήτηρ*) und der Gottheit, durch Aristoteles gewonnen, nämlich von Seiten des Stoffs: ihn hatte er mit dem Streben zur Form, sonach mit der Beweglichkeit (*κινητὸν εἶναι*) ausgestattet. Nun aber musste, wenn die Lösung der im *ἀπορώτατα* gegebenen Aporie vollständig gelingen sollte, auch die andere Seite berücksichtigt, es musste die Form in inneren Bezug zum Stoffe gesetzt, es musste gezeigt werden, dass Gott mächtig sei, das Bewegliche zu bewegen (*κινητιζός*), um in Wahrheit der erste Beweger zu sein. Wie Aristoteles nach dieser Seite verfahren, haben wir nunmehr in Betracht zu ziehen.

Der Gott, den die göttlichen Kapitel des zwölften Buches der Metaphysik in dichterisch-feierlicher Rede uns vorführen, scheint ausser allem von innen bestimmten Verhältniss zu dem Anderen, dem Beweglichen: schlechthin einfach und bedürfnisslos, ohne Stoff und Vermögen, daher auch ohne Böses², ewig sich selbst denkend, unbewegt nach sämtlichen Arten der Bewegung³, bewegt er zwar, aber *ὡς ἐρώμενον, ἐφετόν, ὁρεζτόν*, d. h. als das *οὐ ἔνεχα, αἴτιον τελικόν* der Weltbewegung: die sich entwickelnde Welt, so scheint es, hat einen Zug zu ihm, als dem Guten und Vollkommenen, dem Ideale ihrer Vollkommenheit; indess Er zieht sie eigentlich nicht, Er verhält sich absolut gleichgültig.⁴ So, bloss in diesem Sinne, zu bewegen, wäre wohl, es ist wahr, mühelos (*ἄπορον τὸ οὕτω κινεῖν*)⁵, aber auch innerhalb des Zusammenhangs, des unbestrittenen Ganzen der Aristotelischen Gedanken sinnlos:

1) Phys. I, 7.

2) Brandis a. a. O. S. 518 f. 563.

3) Ueber die Arten der Bewegung s. Trendel., Gesch. d. Kateg. S. 169 ff. 188 und zu Ar. de anima p. 245.

4) Vgl. Schelling, „Ph. d. Offb.“ I. S. 105.

5) Phys. VIII, 10.

es kann das nimmermehr die volle Meinung des Aristoteles gewesen sein. Woher denn, müssten wir fragen, jener Zug der Welt zu Gott, wenn nicht von Gott selber? Waren es doch immer schon Form-Einflüsse, kraft deren der Stoff fähig wurde, (weiter) geformt zu werden, und Gott vollendete, heisst es ausdrücklich, das All (half allem Mangel ab) dadurch, dass (insofern, als) Er das Werden entelechisch machte (*συνεπλήρωσε τὸ ὅλον ὁ θεὸς ἐντελεχῇ ποιήσας τὴν γένεσιν*).¹ Also die Weltbewegung, die zu Gott führt, rührt auch von Gott her. Wie das, möchte freilich keine der leichtesten Fragen sein. Brandis² antwortet: möglicherweise durch nichts Anderes als durch die Gedanken, in deren ewiger stetiger Production der göttliche Geist begriffen ist; allein er gesteht alsbald, es könne die Bewegung, die doch das Vermögen zur Kraftthätigkeit überleite, in den göttlichen Gedanken als unbedingt-reinen Kraftthätigkeiten keinen Quellpunkt haben.

Hier nun bietet sich zur Aushülfe der Begriff des bedingungsweise Nothwendigen.³ Aristoteles lehrt nämlich eine dreifache Nothwendigkeit: die widernatürliche des Zwanges oder der Gewalt, die natürliche oder relative und die übernatürliche oder absolute. Da er jedoch die erstgenannte aus der Wissenschaft verweist (die *κατὰ βίαιον λεγομένη* als das Widerspiel derjenigen bezeichnet, *ἣ χρώμεθα ἐν τοῖς κατὰ τὰς ἀποδείξεις*)⁴: so bleiben nur die zweite und die dritte. Die letztere bestimmt er als das Schlechthinige, das Einfache, was nicht anders sein kann (*τὸ πρῶτον καὶ κυρίως ἀναγκαῖον τὸ ἀπλοῦν ἐστι, τὸ μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἀλλ' ἀπλῶς*), die erstere als das bedingungsweise oder der Voraussetzung nach Nothwendige, das Mitursächliche, ohne welches das Gute nicht sein kann (*τὸ ἐξ ὑποθέσεως ἀναγκαῖον, τὸ οὐκ ὄν ἀνευ τὸ εἶναι, τὸ οὐκ ὄν ἀνευ οὐκ ἐνδέχεται ζῆν ὡς συναιτίον*).⁵ Hier haben wir also offenbar wieder das Platonische *ἀνευ οὐ τὸ αἴτιον οὐκ ἂν ποτ' εἶη αἴτιον*, und ist dieses der Urstoff, die ewige Natur, jenes aber, das schlechthin Nothwendige oder das Gute, mit welchem die Hypothesis als der zu erreichende Zweck identificirt wird, die Gottheit (*ἐξ ὑποθέσεως τὸ ἀναγκαῖον, ἀλλ' οὐχ ὡς τέλος· ἐν γὰρ τῇ ὕλῃ τὸ ἀναγκαῖον, τὸ δὲ οὐκ ἔνεκα ἐν τῷ λόγῳ. . . . ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς*, nämlich dem *μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἀλλ' ἀπλῶς, ἥρτηται ὁ οὐ-*

1) Ar. de gen. II, 10.

2) Brandis, Aristot. S. 576 f.

3) Ar. Phys. II, 9, de part. an. I, 1.

4) Met. XI, 8.

5) Met. V, 5. XII, 7.

ρανός καὶ ἡ φύσις)¹: so leuchtet ein, dass Gott sich selber Hypothesis, dass das natürlich Nothwendige, bedingungsweise Nothwendige Ihm nothwendig ist, Ihn bedingt.² In der ewigen Natur, dem ersten Leidenden, nicht in sich selbst, hat Gott, der erste Beweger, den Ausgangspunkt, den „Quellpunkt“ der Bewegung (περὶ γενέσεως μάλιστα τοῦτον τὸν τρόπον τὰς αἰτίας σκοποῦσι, τί μετὰ τί γίνεται, καὶ τί πρῶτον ἐποίησεν ἢ τί ἔπαθε καὶ οὕτως αἰεὶ τὸ ἐφεξῆς· διτταὶ δὲ αἱ ἀρχαὶ αἱ κινεῖσθαι φυσικῶς, ὧν ἡ ἑτέρα οὐ φυσική — übernatürlich —· οὐ γὰρ ἔχει κινήσεως ἀρχὴν ἐν αὐτῇ· τοιοῦτον δ' ἐστὶν εἴ τι κινεῖται μὴ κινούμενον, ὥς περ τό τε παντελῶς ἀκίνητον καὶ τὸ πάντων πρῶτον καὶ τὸ τί ἐστι καὶ ἡ μορφή· τέλος γὰρ καὶ οὕτως ἐνεκα).³

Von hier aus empfängt die in der Metaphysik enthaltene Theologie ein neues Licht, und jetzt erst vermögen wir das οὐδ' οὐκ ἄνευ τὸ εἶναι, welches eben da (Met. XII, 7) vorkommt, wo der bedürfnisslos sich selbst denkende Gott beschrieben wird, in seiner ganzen Bedeutung auch für diesen theogonischen Process, worin Gott intellectuell sich selbst erzeugt, zu würdigen. *Αὐτὸν νοεῖ*, so lauten die Worte des Aristoteles, *ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ*, sich selbst denkt der göttliche Geist, „weil er das Denkbare in sich enthält“ — so übersetzt Brandis⁴, Schwegler: „indem er das Intelligible erfasst“; uns scheint das folgende *δεκτικόν* (*τὸ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς*)⁵, welches Brandis wiederum übersetzt „was in sich enthält“ — aber heisst *δέχεσθαι* je enthalten? —, gegen diese Uebersetzung zu sprechen, für die Schwegler'sche oder eine ähnliche. Indess was haben wir unter dem *νοητὸν* zu verstehen? Wir können nicht umhin, das folgende *οὐσία* hinzunehmend, dieses *νοητὸν καὶ οὐσία* als Eins zu fassen mit der *ἐγγὺς καὶ οὐσία πως* der Physik, mit dem am Vernünftigen Theil-

1) Phys. II, 9 im Zusammenhange mit Met. XII, 7 und den sogleich anzuführenden Worten der Physik (II, 7).

2) Vgl. Trendel., „Hist. Beitr.“ II. S. 131 f.: „In dem Begriff des aus der Voraussetzung Nothwendigen führt der fordernde Gedanke seine Nothwendigkeit in die geforderten Mittel hinein; aber auch umgekehrt bedingt die nothwendige Natur der Mittel den Gedanken, wenn er nicht leer bleiben soll“ und Brandis a. a. O. S. 708—713, auch S. 1318.

3) Phys. II, 7.

4) a. a. O. S. 534.

5) Vgl. die Worte vom menschlichen *νοῦς* de anima III, 4, 3. Trend.: *ἀπαθὲς δεῖ εἶναι, δεκτικὸν δὲ τοῦ εἶδους καὶ δυνάμει τοιοῦτον ἀλλὰ μὴ τοῦτο, καὶ ὁμοίως ἔχειν ὥς περ τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητά, οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά.*

habenden des Platon, mit der die ewige Weisheit bergenden ewigen Natur Jakob Böhme's, — mit dem ἐξ ὑποθέσεως ἀναγκαῖον. Denn wie wollen wir sonst mit Aristoteles fortfahren: νοητὸς γὰρ γίνεται θιγγάνων καὶ νοῶν? Intelligibel, sich gegenständlich wird er, berührend und denkend — was berührend? Schwegler antwortet in der Uebersetzung: sich, dessgleichen Brandis; in dem Commentar aber substituirt jener „die Formen“ (wohl nach Zeller).¹ Kann eins von beiden das Richtige sein? Uns däucht keines. Was zuerst die „Formen“ betrifft, die ewigen Energien, so darf denn doch von ihnen, von den Folgegedanken die Rede nicht sein, bevor ihr Grund gelegt ist in der (einen, obersten) Energie; ehe Gott Sich hat, Sich gedacht hat, den energischen Grund- und Urgedanken, — wie das aber geschehe, davon handelt es sich eben hier dem Aristoteles — vermag er jene, gleichsam die Wiederholungen Seiner selbst im Kleinen, nicht zu haben oder zur Berührung vorzufinden.² Und was das Andere betrifft, das „sich“: intelligibel wird Gott, indem er sich berührt und denkt, d. h. er wird sich gegenständlich (denkbar), indem er sich gegenständlich wird (sich denkt): kann das ein Aristoteles haben sagen wollen? Sicher nicht. Wir lassen Gott jenes νοητόν, das ἐξ ὑποθέσεως ἀναγκαῖον, die ewige Natur, berühren und so, an ihr sich (brechend und) in sich reflectirend, sich gegenständlich werden: daher (nun) ταῦτόν νοῦς καὶ νοητόν, nun erst das rechte νοητόν gefunden, das absolute Subject-Object hergestellt ist. Nun ist der göttliche Geist, während er vorher nur das δεκτικὸν war, vollendet-wirklich, ἐνεργεῖ, nun, nämlich ἔχων, d. h. jenes erste (hypothetische oder, wie wir bei Böhme sagten, problematische) νοητόν, so zu sagen, verarbeitet oder sich an ihm ausgewirkt habend und als ein solcher, der das gethan hat, sich verhaltend. Ὡστε, so beschliesst Aristoteles diese gehaltvollste aber auch gedrungenste und darum schwierigste Stelle seiner ganzen theologischen Erörterung, ὥστε ἐξεῖνο, nämlich das Energie-sein kraft solchen (gewirkt-) Habens, μᾶλλον τούτου ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν, mehr göttlich ist als das, was der (göttliche) Geist Göttliches (vor sich) zu haben scheint oder meint, nämlich als jenes erste, nur die Grundlage des Göttlichen vor-

1) Aehnlich ergänzt Trendel. zu de anima p. 174: „prima“ (gemeint sind die ἀσύνθετα, ἀδιαίρετα, ἀπλᾶ): „Intellectus sua quasi vi prima tangit et deprehendit.“ (Es ist hier zwar zunächst vom menschlichen Geiste die Rede; aber die Worte θιγγάνων καὶ νοῶν werden von Trendel. ausdrücklich angezogen.)

2) Vgl. die Aristotelische Motivirung des αὐτὸν νοεῖ (αὐτὸν ἄρ' α νοεῖ) Met. XII, 9.

stellende νοητόν, die ἑγγύς καὶ οὐσία πως, die ὥσπερ μήτηρ, die uns früher begegnete und jetzt wohl an Böhme's Magus uns gemahnt, welcher grösser war als seine Mutter.

Die Gesamtansicht also von der Theologie oder Theogonie des Aristoteles ist diese. Um wahrhaft und wirklich Sich zu denken, um sich seiner selbst als der reinen absoluten Energie oder des absolut energischen Eidos bewusst zu sein, bedarf der ewige Geist einer ewigen Natur oder eines, indem es ist, auch schon überwundenen und immerfort (mehr) überwunden werdenden stofflichen Substrats, an und auf welchem er sich auswirke, sich bethätige, indem er das in dieser Hyle immer schon eidetisch aber noch mangelhaft (steretisch) Vorgebildete immerfort ausbildet. Von ihm gilt: er ist nur, was er thut oder vielmehr gethan hat (ἐνεργεῖ = ἡνέργηκε, wie εὐδαιμονεῖ = εὐδαιμόνηκεν).¹

Dieser Ansicht widerstreitet der weitere Inhalt des siebenten Kapitels nicht im Mindesten, auch der des nächstwichtigen neunten nicht. Ja, wenn Aristoteles gegen Ende des letzteren die Frage aufwirft, εἰ σύνθετον τὸ νοούμενον, so möchten wir wissen, wie er darauf kommen konnte, wenn sein sich selbst denkender Gott nach dem gewöhnlichen Verständniss das sich tautologisch wiederholende ἐν καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῷ wäre. Dann würde es doch wahrlich der baarste Unsinn sein, vom νοούμενον Zusammengesetztheit zu erwarten oder auszusagen, und einen solchen Unsinn hat Aristoteles nie gewürdigt, ihm zur Aporie zu werden. War hingegen das Sichdenken Gottes durch ein gewisses stoffliches Substrat vermittelt, so lag allerdings die Frage nahe genug, ob der gegenständliche Gott nicht auch etwa stofflich inficirt oder alterirt worden.

Wir meinen daher, diese Ansicht, die sich übrigens von der erkenntniss-theoretischen Seite uns noch bestätigen wird, festhalten zu sollen. Wie sehr aber nach ihr das grundlegende Tiefste, das zugleich Abgründlichste des Aristotelischen Denkens dem ähnlich sei, was wir im Böhme'schen als das eigentlich Treibende erkannten, haben wir in der Entwicklung selbst, zumal durch Aufnahme des Begriffs der ewigen Natur, bemerklich gemacht, und nachdem wir einmal Böhme mit Platon zusammengehalten, bedarf es keiner ferneren Ausführung. Denn worin Aristoteles von diesem sich wesentlich unterscheidet; worin er über

1) Ar. Met. IX, 6, 12 und Schwegl. Bd. IV. S. 174 f. Vgl. übrigens Trendel. zu Ar. de anima p. 498: „Mens, quia agit eoque ipso quod agit, semet ipsam cogitat et sui ipsius quasi compos fit“: Worte freilich, bei denen an ein zur Action nothwendiges reagirendes Etwas (ewige Natur) schwerlich gedacht worden.

Platon hinausgegangen, nämlich das Verhältniss von Stoff und Form zu dem von Dynamis und Energie fortbildend: darin ist offenbar jener auf eigenem Wege ihm nachgekommen; darin gleicht ihm der, dessen Gott der wirkende Wille ist.

Gehört nun in der oben angegebenen Weise die *στέρησις* gleich nothwendig zum Stoffe wie zur Form, und fällt auf sie, wie wir hörten, das *κακοποιόν*: so vermag Aristoteles seinen Gott so wenig als Böhme den seinigen vom Zusammenhange mit dem Bösen zu befreien. Es ist ihm, wie es dem Böhme von der ewigen Natur urständete, am ewigen Stoffe von Ewigkeit das unentbehrliche *ἐναντίον* des *Θεῶν καὶ ἀγαθόν*, der Gegensatz, ohne welchen dieses nicht zur Wirksamkeit gereizt, nicht wirksam, die Energie also nicht sie selbst sein könnte: ganz wie es dem Böhme der „Gegenwurf des Ja“ war, „worin die ewige Liebe wirksam und empfindlich wird“. Wie sollte er es anders fassen? Sind das Gute und das Böse, wofür Aristoteles sie erklärt, gleich dem Geraden und Krummen, der geraden und ungeraden Zahl u. s. w. *ἐναντίως ἀντικείμενα* (Böhme: Contraria), so treten sie unter Ein *γένος* (als die *πλεῖστον ἀλλήλων διεστηκότα*); damit aber ist nicht nur ihre gedankliche Vereinbarkeit unter einem höheren Begriffe, sondern auch, sofern alle *γένη* zuhächst Gottgewirkt, alle *δεύτεραι οὐσίαι* ihre Bestimmtheit und ihr Dasein letztlich von der ersten und obersten *οὐσία* empfangen, die Nothwendigkeit ihrer Eintragung in das göttliche Wesen angezeigt. Selbst freilich hat Aristoteles nicht so gefolgert, und auch sein Gott heisst, mit Böhme zu reden, Gott nur als der schlechthin Gute; aber der missliche Zusammenhang besteht darum dennoch.¹

Endlich nicht minder schwer, als das Böse gegenüber Gott zurechtzustellen, muss dem, der Ewigkeit des Stoffes lehrt — eine ewige Natur, die Gottesgrund ist (Grund = Grundlage, auf welcher der Begriff sich erbaut) wie Weltgrund (*νοῦς καὶ φύσις αἰτία ... τοῦδε παντός*)² —, die Einhaltung der Gränze sein zwischen Gott und Welt oder die Bestimmung des Ersteren als des wahren Herrn und unbedingten Beherrschers der letzteren oder, wie Aristoteles selbst einmal prophetisch die Schranken des Heidenthums durchbrechend Ihn nennt, des *μακάριος δι' αὐτὸν αὐτὸς καὶ τῷ ποιός τις εἶναι τὴν φύσιν*.³

1) Vgl. Brandis a. a. O. S. 718: „Schwerlich möchte es dem Aristoteles gelungen sein, die sich seiner Zurückführung des Bösen auf die *στέρησις* entgegenstellenden Schwierigkeiten zu beseitigen.“

2) Phys. II, 6 extr.

3) Ar. Polit. (Bekk.) IV (vulgo VII), 1. Vgl. 1. Timoth. I, 11 u. VI, 15: *ὁ μακάριος καὶ μόνος δυνάστης*.

Das in dieser Hinsicht Fraglichste bei ihm ist, wie er die behauptete Vielheit der unbewegten Principien (Untergötter, Seelen der Gestirne) mit seiner Theologie habe in Einklang bringen können. Nachdem er nämlich von Gott als dem unbewegten Beweger und von der Fixsternsphäre als dem ersten Bewegten gehandelt, weist er je einer Planetensphäre einen eigenthümlichen ewigen Beweger zu (*ἐπεὶ τὸ κινούμενον ἀνάγκη ὑπὸ τινος κινεῖσθαι, καὶ τὸ πρῶτον κινεῖν ἀκίνητον εἶναι καθ' αὐτό, καὶ τὴν αἰδίον κίνησιν ὑπὸ αἰδίου κινεῖσθαι καὶ τὴν μίαν ὑφ' ἑνός, ὁρῶμεν δὲ παρὰ τὴν τοῦ παντὸς τὴν ἀπλήν φοράν, ἣν κινεῖν φαμεν τὴν πρώτην οὐσίαν καὶ ἀκίνητον, ἄλλας φoράς οὖσας τὰς τῶν πλανήτων αἰδίους, ἀνάγκη καὶ τούτων ἑκάστην τῶν φορῶν ὑπ' ἀκινήτου τε κινεῖσθαι καθ' αὐτὸ καὶ αἰδίου οὐσίας*).¹ Diese ewigen Beweger zweiter Ordnung, diese Götter unter Gott, preist er als das von den Fabeln des Mythos abzulösende und festzuhaltende wahre Wesen des Polytheismus, als Reliquien einer uralten Weisheit (*παραδέδοται παρὰ τῶν ἀρχαίων καὶ παμπαλαίων ἐν μύθου σχήματι καταλειμμένα τοῖς ὕστερον ὅτι θεοὶ τέ εἰσιν οὗτοι καὶ περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν. τὰ δὲ λοιπὰ μυθικῶς ἤδη προσῆκται πρὸς τὴν πειθῶ τῶν πολλῶν καὶ πρὸς τὴν εἰς τοὺς νόμους καὶ τὸ συμφέρον χρῆσιν. ἀνθρωποειδεῖς τε γὰρ τούτους καὶ τῶν ἄλλων ζώων ὁμοίους τισὶ λέγουσι, καὶ τούτοις ἕτερα ἀκόλουθα καὶ παραπλήσια τοῖς εἰρημένοις. ὧν εἴ τις χωρίσας αὐτὸ λάβοι μόνον τὸ πρῶτον, ὅτι θεοὺς ᾤοντο τὰς πρώτας οὐσίας εἶναι, θείως ἂν εἰρησθαι νομίσειεν, καὶ κατὰ τὸ εἶκός πολλάκις εὐρημένης εἰς τὸ δυνατόν ἑκάστης καὶ τέχνης καὶ φιλοσοφίας καὶ πάλιν φθιρομένων καὶ ταύτας τὰς δόξας ἐκείνων οἶον λείψανα περισεσῶσθαι μέχρι τοῦ νῦν*).² Wie dabei die Einheit Gottes und die Einheit des Himmels (*ἐν τὸ πρῶτον κινεῖν ἀκίνητον ὃν ... εἰς οὐρανὸς μόνος*) soll gerettet werden, bleibt unklar. Unklar auch, was hiermit eng zusammenhängt, das Verhältniss der göttlichen und der Natur-Causalität. Aristoteles vereinigt beide wie in dem bekannten *ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐθὲν μάτην ποιοῦσιν*, aber er trennt sie auch wiederum: die Natur, sagt er, sei dämonisch, nicht

1) Ar. Met. XII, 8, de Coelo II, 12 (von den Sternseelen). Vgl. Schwegl. Bd. IV. S. 271 und 280, Trendel. „Hist. Beitr.“ II. S. 154: „Schon die eigene Bewegung der Planetensphären und noch mehr die eigenen Bewegungen der Elemente auf der Erde bleiben ohne Ableitung aus der einen und ersten Bewegung“, und Brandis a. a. O. S. 536 u. 901.

2) Met. XII, 8 extr.

göttlich (*ἡ φύσις δαιμονία ἀλλ' οὐ θεία*).¹ Er scheint sie (die Natur) als die Einheit der von Gott zu freier Wirkung entlassenen einzelnen Energien sich gedacht zu haben; allein wie weit er diese Freiheit des Wirkens ausgedehnt, ob er die Einheit oder den Inbegriff der Einzelenergien zur Selbstständigkeit einer Weltseele erhoben oder nicht, unterliegt mindestens eben so gerechtem Zweifel, als wie Jakob Böhme sich den „in allen Dingen herrschenden Geist des Gestirns“ neben oder unter dem allein herrschenden allmächtigen Gott möge vorgestellt haben.² Darin aber weicht Aristoteles allerdings von Böhme ab, dass er nicht wie dieser zwischen Welt-Schöpfung und Welt-Ewigkeit schwankt (mit einer unläugbaren Neigung und gleichsam ausserwissenschaftlichen Vorliebe zur ersteren), sondern bestimmt sich für die letztere entscheidet.³

Wir gehen über zur Vergleichung aus dem formellen Gesichtspunkte.

Wiewohl, was ja die zur anderen Natur gewordene Weise des „harten Kopfes“⁴ mit sich brachte, in der Form des Aristotelischen Philosophirens der ethische Grundzug bei Weitem nicht so unumwunden hervortritt als bei Platon und bei Böhme; wiewohl gegen den berufensten Interpreten und in der Regel zugleich wärmsten Apologeten des Aristoteles kaum ein Einspruch thunlich ist, wenn er ihm Schuld giebt, er habe bei Feststellung der wesentlichen Unterschiede zwischen theoretischem, praktischem und poetischem Vernunftgebrauch ausser Acht gelassen, dass ohne Willen oder Vorsatz auch das Erkennen nicht zu Stande komme und dass an den in ihm und seiner Qualität sich findenden unbedingten Werthbestimmungen eben so wohl unser Erkennen wie unser künstlerisches Bilden in letzter Instanz gemessen werden müsse, dass daher die Anforderungen, die der Wille an sich selber zu stellen hat, als die letzten unbedingten Werthbestimmungen aller unsrer Thätigkeit anzuerkennen seien, die sittliche Werthgebung mithin eben so wohl der erkennenden wie der künstlerisch bildenden übergeordnet werden müsse⁵: gleichwohl wird dem des Eindringens und der Zusammenschau

1) Ar. de divinat. c. 2.

2) Vgl. Brandis Aristot. S. 1315 ff.: „Wie aber dachte sich Aristoteles die Natur, die er mit solcher .. Macht ausstattete, und wie sollte sie sich zum göttlichen Denken verhalten?“ u. s. w. „Bald wird der göttlichen bald der Natur-Ursächlichkeit das Streben nach dem jedesmal thunlichen Besseren beigemessen“ u. s. w.

3) Brandis a. a. O. S. 707, 919 u. a.

4) Jakob Grimm von Aristoteles (in seiner „Rede auf Schiller“).

5) Brandis Aristot. S. 133.

fähigen Blicke, wenn er die Gründe und Höhen des Aristoteles zuerspählen sich bemüht, gewiss als unumstösslich sich ergeben, dass jener ethische Zug, wie versteckt auch hier und dort, dennoch überall da ist und alles durchwirkt; gleichwohl wird sich zeigen, dass derselbe historische Kritiker, der in einem einzelnen abgesonderten Falle, eben bei Feststellung des erwähnten Unterschiedes, mit vollem Rechte dem grossen Denkmeister eine Unterschätzung des Sittlichen Schuld gegeben, so weit als irgend jemand davon entfernt ist, den auf die Einheit des Guten und Wahren gerichteten und ebenmässig in sich einigen Geist der Aristotelischen Forschung zu verkennen.

Wie schön doch verkündet dieser Geist sich gleich in den Eingangskapiteln der Metaphysik! Sobald im ersten vorläufig ausgemacht war, es sei die *σοφία* (= Philosophie) die Wissenschaft um gewisse Principien (*περὶ τινὰς αἰτίας καὶ ἀρχὰς ἐπιστήμη*), wird im zweiten untersucht, welches denn diese Principien seien (*περὶ ποίας αἰτίας καὶ περὶ ποίας ἀρχὰς ἐπιστήμη*), und mittels der bei Aristoteles gewöhnlichen Durchnahme der gäng und gäben Ansichten (*ὑπολήψεις*) herausgebracht, es seien die ersten und letzten (*τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν θεωρητική*). Dabei verfährt Aristoteles folgendermassen. Erstlich, sagt er, halten wir dafür, dass der Weise wo möglich alles wisse, ohne doch gerade von jedem Einzelnen Kunde zu haben (*ὑπολαμβάνομεν πρῶτον μὲν ἐπίστασθαι πάντα τὸν σοφὸν ὡς ἐνδέχεται, μὴ καὶ ἕκαστον ἔχοντα ἐπιστήμην αὐτῶν*); sodann, er vermöge das schwer Erkennbare zu erkennen (*τὰ χαλεπὰ γινῶναι καὶ μὴ ῥάδια ἀνθρώπῳ γινώσκειν*): wobei Aristoteles einschaltet, die sinnliche Wahrnehmung sei allen gemein, daher leicht und nichts besonders Weises (*τὸ αἰσθάνεσθαι πάντων κοινόν, διὸ ῥάδιον καὶ οὐδὲν σοφόν*); ferner, je genauer einer sei und je gründlich-lehrtüchtiger, desto weiser sei er in jeder Wissenschaft (*τὸν ἀκριβέστερον καὶ τὸν διδασκαλικώτερον τῶν αἰτιῶν σοφώτερον εἶναι περὶ πᾶσαν ἐπιστήμην*); endlich sei, womit Aristoteles dem die Person kennzeichnenden Trikolon noch ein auf die Sache gehendes Glied beifügt, unter den Wissenschaften die ihretwegen und um des Wissens willen erstrebte in höherem Grade Weisheit, als die man der Ergebnisse wegen begehre, die mehr herrschende in höherem Grade als die dienende (*τῶν ἐπιστημῶν τὴν αὐτῆς ἕνεκεν καὶ τοῦ εἰδέναι χάριν αἰρετὴν οὖσαν μᾶλλον εἶναι σοφίαν ἢ τὴν τῶν ἀποβαινόντων ἕνεκεν, καὶ τὴν ἀρχικωτέραν τῆς ὑπηρετιούσης μᾶλλον εἶναι σοφίαν*). Nun aber weist Aristoteles nach, wie alle diese Merkmale des Weisen und der Weisheit auf den zutreffen, der das Allgemeine, d. h. eben die ersten und letzten Gründe wisse. Denn alles wisse,

fährt er fort, wer die Wissenschaft des Allgemeinen habe, da er gewissermassen sämmtliches darunter begriffene Einzelne wisse (*οἶδέ πως πάντα τὰ ὑποκείμενα*); das Allgemeine sei zugleich das schwerst Erkennbare, weil der sinnlichen Wahrnehmung Entlegenste (*πορρωτάτω γὰρ τῶν αἰσθήσεών ἐστι*); die Wissenschaft des Allgemeinen, der ersten und letzten Gründe, sei die genaueste und lehrbarste, weil einerseits die abstracten Wissenschaften genauer seien als die concreten (*αἱ ἐξ ἐλαττόνων ἀκριβέστεραι τῶν ἐκ προσθέσεως λαμβανομένων*), andererseits lehren ja nichts heisse als die Gründe eines Jeglichen entwickeln (*οὗτοι διδάσκουσιν οἱ τὰς αἰτίας λέγοντες περὶ ἕκαστον*); eben dieselbe endlich sei auch am meisten Selbstzweck, weil die Wissenschaft des am meisten Wissbaren (*τοῦ μάλιστα ἐπιστητοῦ*), um dessentwillen und aus dem das Andere (zu Begründende) erkannt werde, nicht umgekehrt (*διὰ ταῦτα — τὰ μάλιστα ἐπιστητά — καὶ ἐκ τούτων τὰλλα γνωρίζεται, ἀλλ' οὐ ταῦτα διὰ τῶν ὑποκειμένων*), und es sei, so schliesst Aristoteles, die herrschendste, die vorzüglichste der Wissenschaften diejenige, welche erkenne, wesswegen ein Jegliches zu thun sei, dieses (Wesswegen) aber sei durchweg das Gute, überhaupt das Beste in der ganzen Natur (*ἡ γνωρίζουσα τίος ἐνέκέν ἐστι πρακτέον ἕκαστον· τοῦτο δ' ἐστὶ τὰγαθὸν ἐν ἑκάστοις, ὅλως δὲ τὸ ἄριστον ἐν τῇ φύσει πάσῃ*). Wir sehen an diesem Beispiele, welches wir zur Probe statt unzähliger ausführlich wiedergegeben haben, wie die Erörterung des Aristoteles, scheinbar abstract-theoretisch verlaufend, in der That einer absolut ethischen Richtschnur folgt.

Setzt nun aber schon dieses Gerichtetsein auf das Gute als das Denkziel oder auf die Identität des Wahren, wonach das Denken als nach seinem τέλος strebt, und des Guten die subjective Einheit der wissenschaftlichen Gesinnung voraus, so fehlt es doch auch hierüber nicht an ausdrücklichen Erklärungen des Aristoteles. Zwar wenn er in der Nikomachischen Ethik den dianoetischen Tugenden sowohl ein Gebiet selbstständig-theoretischer Ausbildung einräumt als auch und insonderheit die Würde zuerkennt, für die ethischen oder Charakter-Tugenden (Schleiermacher's „bekämpfende“) das rechte Mittelmaass zu bestimmen, welches diese zum Behufe der Lösung ihrer Aufgabe (der Unterwerfung des unvernünftigen Theils der Seele unter die Vernunft) einzuhalten haben: so könnte das von Neuem den Schein einer Zurücksetzung des Ethischen hinter das einseitig-Theoretische erregen; allein bei näherer Betrachtung stellt sich nicht nur ein eigenthümliches Verhältniss der Wechselwirkung, sondern auch ein unverrückbarer Punkt der Einheit heraus. Denn die unter jenen dianoetischen Tugenden zumal in der

letzteren Beziehung (Bestimmung des Mittelmasses) hervorragende *φρόνησις*, das Auge der Seele (*τὸ ὄμμα τῆς ψυχῆς*), findet sich ihrerseits hinwiederum bedingt durch die sittliche Güte und deren einzelne Thatbeweise. Sie verhält sich zu diesen beinahe ganz wie im christlichen Leben der Glaube zu den Werken: beide wirken und wachsen mit einander (*οὐτ' ἄνευ τῆς φρονήσεως αἱ ἄλλαι ἀρεταὶ γίνονται οὐθ' ἡ φρόνησις τελεία* — die *φρόνησις* als ἕξις — *ἄνευ τῶν ἄλλων ἀρετῶν, ἀλλὰ συνεργοῦσί πως μετ' ἀλλήλων*). Es ist unmöglich, *φρόνιμος* zu sein ohne gut zu sein (*ἀδύνατον φρόνιμον εἶναι μὴ ὄντα ἀγαθόν*); denn die Bosheit verrückt und entwendet gleichsam dem Seelen-Auge den Zweck, den es erschauen, und die Zielpunkte, die es gewahren und für die Praxis fixiren soll, sie hintergeht es und ist die Verderberin des Principis (*τὸ τέλος ... εἰ μὴ τῷ ἀγαθῷ οὐ φαίνεται· διαστρέφει γὰρ ἡ μοχθηρία καὶ διαψεύδεται ποιεῖ περὶ τὰς πρακτικὰς ἀρχάς ἔστιν ἡ κακία φθαρτικὴ ἀρχῆς*).¹ Letztlich aber und vollkommen geeinigt wird das Theoretische und Ethische im poietischen *νοῦς*; in ihm auch hebt sich jene Dreitheilung des Vernunftgebrauchs in das Erkennen, sittliche Handeln und künstlerische Gestalten zur höheren Einheit auf und berichtet sich gewissermassen, was bei Feststellung des Unterschieds zwischen diesen dreien war versehen worden.² Er, der poietische *νοῦς*, beherrscht gleicherweise leuchtend (*οἷον τὸ φῶς*) das Bereich des mittelbaren dianoetischen Denkens oder des pathetischen *νοῦς*, welcher ohne ihn nichts denkt (*ἄνευ τούτου οὐθέν νοεῖ*), wie, undespotisch zwar aber als ein wahrhaftes Staatsoberhaupt, das der *ὀρεξις* (*ἡ μὲν γὰρ ψυχὴ τοῦ σώματος ἄρχει δεσποτικὴν ἀρχήν, ὁ δὲ νοῦς τῆς ὀρέξεως πολιτικὴν καὶ βασιλικήν*).³ Und ihn fasst Ari-

1) Ar. Eth. Nic. VI, 5 u. 13. Magn. mor. II, 3. Zu dieser letztbezeichneten Stelle vgl. die in Sinn und Wort („*συνεργοῦσι*“, „*τελεία*“) merkwürdig übereintreffende des Jakobus-Briefes (II, 22): *ἡ πίστις συνήργει τοῖς ἔργοις . . . , καὶ ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις ἐτελειώθη*, zu *διαστρέφει* Philipp. II, 15 die *γενεὰ διεστραμμένη*, zum Ganzen aber die höchst gelungene Auseinandersetzung Trendel. „Hist. Beitr.“ II. S. 384 ff. und Brandis Aristot. S. 1451.

2) Vgl. mit der oben angeführten tadelnden Bemerkung von Brandis die Worte desselben ebend. S. 1177: „Auf die abschliessende Thätigkeit des *νοῦς* führt Aristoteles die dem Menschen als solchem eigenthümlichen Erweisungen im Erkennen u. s. w. zurück.“ Wie nahe verwandt der Aristotelische *νοῦς* mit dem christlichen *πνεῦμα* sei, dem menschlichen Organe für die Aufnahme der Wirkungen des *θεῖον πνεῦμα*, wie ähnlich ihm und doch wie ungleich, lehren vortrefflich die um Aristoteles ganz unbekümmerten Worte des seligen Neander „Gesch. d. Pflzg.“ vierte Aufl. S. 677 f.

3) Ar. de an. III, 5. Polit. (Bekk.) I, 5 [bei Brandis S. 1178 Anm., vgl. S. 1572, sind die Worte *καὶ βασιλικήν* im Drucke versetzt worden].

stoteles nun nicht etwa wiederum abstract-theoretisch, wie man ihn wohl bisweilen missverstanden, sondern die im νοῦς gegebene Einheit ist die absolut-ethische des gesammten Menschenwesens (δόξειεν ἄν καὶ εἶναι ἕκαστος τοῦτο = νοῦς, εἴπερ τὸ κύριον καὶ ἄμεινον. ... ὁ κατὰ νοῦν βίος εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἄνθρωπος).¹ Nur mit ihm zusammen und unter ihm als ihrem Haupte ist die Wissenschaft absolute Wissenschaft = Weisheit (ὥστ' εἴη ἄν ἡ σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη, ὥσπερ κεφαλὴν ἔχουσα ἐπιστήμη τῶν τιμιωτάτων).² Nur des Weisen Theorie — bedeute sie nun dem Wortursprunge nach ein ὁρᾶν τὰ θεῖα, wie Alex. Aphrod. meint, oder, womit ihr noch tiefer das Ethische eingedrückt wäre, θεῶν ὥρα³ ist das Göttlichste, das Süsseste und Beste (τὸ ἡδιστον καὶ ἄριστον)⁴, nur sie werth, um ihrer selbst willen geliebt zu werden (αὐτὴ μόνη δι' αὐτὴν ἀγαπᾶσθαι ... αὐτὴ αὐτῆς ἐνεκεν).⁵ Nicht die abstract-theoretische vom Guten getrennte Wahrheit, sondern die im Genusse der Einheit des Guten und Wahren bestehende Seligkeit ist das Ziel aller menschlichen Bestrebungen (τέλος τῶν ἀνθρωπίνων), und der Weise, der Liebling Gottes, ist der Seligste (θεοφιλέστατος, εὐδαιμονέστατος).⁶

Hiermit dürfte die ethische Gründung und Richtung des Aristotelischen Philosophirens ausser Frage gestellt sein.⁷ Was dabei dennoch

1) Wir unterscheiden, dem gegenwärtigen philosophischen Sprachgebrauche gemäss, das absolut-Ethische, welches schlechthin mit dem Wesen des Menschen (der „ethischen Persönlichkeit“) congruirt, sodann dasjenige Ethische, welches ein Drittes ist zum Dialektischen (Logischen und Metaphysischen) und Physischen, endlich dasjenige, welches, wohl oder übel, gleiche Bedeutung mit dem Praktischen erlangt hat. Ar. Eth. Nic. X, 7. Vgl. besonders noch ebend. IX, 4 (ἔχει καὶ νῦν ὁ θεὸς τὰ γαθόν, ἀλλ' ὧν ὁ, τι ποτ' ἐστίν. δόξειε δ' ἄν τὸ νοοῦν ἕκαστος εἶναι, ἢ μάλιστα) und 8 (ὥς τούτου ἑκάστου ὄντος), Polit. (Bekk.) IV (vulgo VII), 3: das (ethische) Denken ist gerade das eminent-Praktische, dazu Brandis a. a. O. S. 1605. Den einen und selben νοῦς bezeichnet Aristoteles nach Seiten der Praxis als den κατὰ φρόνησιν καλούμενον de anim. I, 2, 5.

2) Ar. Eth. Nic. VI, 7.

3) Vgl. die schöne Bemerkung von Trend. Elem. log. Ar. (4. Aufl.) p. 79.

4) Vgl. Met. XII, 7 mit Eth. Nic. X, 7.

5) Vgl. wieder Eth. Nic. X, 7 mit Met. I, 2.

6) Ar. Eth. Nic. X, 6. 7 (εἰ δ' ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια, εὖλογον κατὰ τὴν κρατιστήν· αὕτη δ' ἄν εἴη τοῦ ἀρίστου. εἴτε δὲ νοῦς τοῦτο κτλ.) und 9.

7) Vgl. R. Volkmann „Die Höhe der antiken Aesthetik oder Plotin's Abhandlung vom Schönen“, S. 21: „Alle antike Philosophie ... will Weisheitslehre sein. Sie will nicht bloss die Erkenntniss befriedigen, sondern auch und zwar vorzüglich auf den Willen und den Charakter des Menschen

ihn von Böhme erheblich unterscheidet, ist dasselbe, was den Platon ungeachtet der in diesem Betrachte wohl noch ausgesprocheneren Verwandtschaft vom Teutonicus trennte, nämlich, dass die Welt des Letzteren die christliche war. Von der Seligkeit, die Böhme allen Menschen gönnt, wie er sie denn den Geringsten gerade in seinen Schriften am liebevollsten anträgt (die Seligkeit seines ethischen Denkens und Wissens), von ihr schliesst Aristoteles die Sklaven aus (*εὐδαιμονίας οὐδεὶς ἀνδραπόδω μεταδίδωσιν, εἰ μὴ καὶ βίον*).¹ Was Böhme vom einigen Mittler vollbracht sieht, muss Aristoteles in der Schwebe lassen: wohl weiss er, den „die Lehre von der Erbsünde nicht würde befremdet haben“, dass den *κατὰ νοῦς βίος* der Mensch nicht, sofern er Mensch ist, leben mag, sondern sofern etwas Göttliches in ihm (*οὐχ ἡ ἄνθρωπος ἐστίν, οὕτω βιώσεται, ἀλλ' ἡ θεῖον τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει*)²; aber wie dieses Göttliche, eben der poetische *νοῦς*, sich eigentlich zu ihm, dem Menschen, verhalte, ob es etwas im Menschen doch Uebermenschliches sei oder nur die Blüthe und Krone des Menschlichen, wie es, wenn das Erstere der Fall, in ihn gelange, vermag er, so scheint es, nicht, vermag aus ihm allein, aus seiner Seele heraus, wohl niemand zu entscheiden.³ Er sagt einmal, ja weissagt: *Θύραθεν (λείπεται τὸν νοῦν μόνον Θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον)*⁴, und wir zweifeln nicht, dass er in seiner Weise den Tag sah und sich freuete, an welchem die Botschaft erklang: *Ἐγὼ εἰμι ἡ Θύρα*. Auch dürfen wir für Böhme, dass er kein Heide sondern ein Christ war, wie ein Verdienst und einen grossen Vorzug um so weniger in Anspruch nehmen, als seine ethische und christliche Richtung, wie wir wissen, keineswegs schattenfrei blieb.

Wir treten aber nunmehr in den Erkenntnissprocess selber ein, um das Verhältniss zu ermitteln, in welches bei Aristoteles die Intuition zur Reflexion sich gesetzt findet.

Allerdings giebt es in den Werken des Stagiriten mehr als eine Stelle, angesichts deren wir anstehen sollten, seinerseits die Anerkennung oder gar Forderung und Uebung eines intuitiven Denkens zu erwarten. Es sind das jene einzelnen Aussprüche, auf die besonders

einwirken. Das wollte Platon so gut wie Aristoteles, Zenon nicht minder als Epikur, und selbst für die Skeptiker ist ja das Höchste die Lehre von der Ataraxie des Weisen.“

1) Ar. Eth. Nic. X, 6 extr.

2) Ar. Eth. Nic. X, 7. Polit. (Bekk.) VII (vulgo VI), 4. Brandis a. a. O. S. 1682.

3) Vgl. Brandis a. a. O. S. 1176 ff. Trend. zu de anima III, 5, bes. p. 496.

4) Ar. de gener. anim. II, 3.

ehedem sich zu berufen pflegte, wer an Aristoteles den Empirismus sei's loben sei's tadeln wollte. Da heisst es z. B., alles Lernen geschehe entweder durch Induction oder durch (syllogistische) Beweisführung, die letztere gehe vom Allgemeinen aus, die erstere vom Einzelnen, es sei aber unmöglich, das Allgemeine anders als durch Induction zu erkennen (*μανθάνομεν ἢ ἐπαγωγῇ ἢ ἀποδείξει· ἔστι δ' ἡ μὲν ἀπόδειξις ἐκ τῶν καθόλου, ἡ δ' ἐπαγωγή ἐκ τῶν κατὰ μέρος· ἀδύνατον δὲ τὰ καθόλου θεωρῆσαι εἰ μὴ δι' ἐπαγωγῆς*); ja wo ein Sinn fehle, müsse auch eine Wissenschaft fehlen (*εἴ τις αἰσθησις ἐκλείπειν, ἀνάγκη καὶ ἐπιστήμην τινὰ ἐκλείπειν*).¹ Oder, es sei Sache der Empirie, die jeglichen Schluss begründenden Principien zu liefern; seien doch so, durch gehörige empirische Behandlung der Phänomene, die astrologischen (astronomischen) Beweise gefunden worden (*τὰς ἀρχὰς τὰς περὶ ἕκαστον ἐμπειρίας ἐστὶ παραδοῦναι. . . . ληφθέντων γὰρ ἱκανῶς τῶν φαινομένων οὕτως εὐρέθησαν ἀστρολογικαὶ ἀποδείξεις*).² Oder wiederum, aus der empirischen Theilbetrachtung ergebe sich die Wissenschaft des Allgemeinen (*ἐκ τῆς κατὰ μέρος ἐμπειρίας τὴν καθόλου λαμβάνομεν ἐπιστήμην*).³ Oder endlich auf's Bestimmteste, es gebe Schlussprincipien, die selber nicht erschliessbar seien, also durch Induction müssten gefunden werden (*εἰσὶν ἀρχαὶ ἐξ ὧν ὁ συλλογισμός, ὧν οὐκ ἔστι συλλογισμός· ἐπαγωγὴ ἄρα*).⁴

Jedoch neben, bisweilen hart neben solche Aussprüche treten andere von zu grossem Gegengewicht, als dass die Ansicht, Aristoteles sei ein Empiriker gewesen und nichts weiter, Bestand gewinnen könnte. Selbst in den logischen (analytischen) Schriften, welche dieser Meinung noch am ersten Vorschub leisten, sind die bedeutsamsten Ansätze einer speculativen Erkenntnisstheorie bemerklich genug. So wird eingeschärft, ein schlechthin unvermittelter, also doch auch nicht durch Induction vermittelter, Vordersatz sei Princip der Beweisführung (*ἀρχὴ ἐστὶν ἀποδείξεως πρότασις ἄμεσος, ἄμεσος δὲ ἥς μὴ ἐστὶν ἄλλη προ-*

1) Anal. post. I, 18.

2) Anal. prior. I, 30.

3) Phys. VII, 3 (nach dem einen Anfange dieses Buches; bei Bekker in der besonderen Ausgabe der Physik, Berlin 1843. S. 135 unter dem [eigentl.] Texte).

4) Eth. Nic. VI, 3. (Die Worte *ἐπαγωγὴ ἄρα* erklärt Trendelenburg „Hist. Beitr.“ II. S. 366—368 für ein Einschiebsel, und Brandis a. a. O. S. 1443 stimmt ihm bei; haltbar wären sie einzig, wenn man — wie bei dem *νοῦς αἰσθησις* Eth. Nic. VI, 12 — auch hier an Schelling's „metaphysischen Empirismus“, die „höhere“ Induction [WW. II, 1. S. 302 ff. 321 ration. Philos.], denken dürfte: was dahingestellt sei.)

τέρα).¹ Es wird gewarnt vor der Verwechslung desjenigen Allgemeinen, welches aus der Induction sich ergibt, des Allgemeinen der Summe, mit dem wahrhaft Allgemeinen des Begriffs (*ἀπατάμεθα ταύτην τὴν ἀπάτην τοῖς γὰρ ἐν μέρει ὑπάρξει μὲν ἡ ἀπόδειξις καὶ ἔσται κατὰ παντός, ἀλλ' ὁμῶς οὐκ ἔσται τούτου πρώτου καθόλου ἡ ἀπόδειξις*).² Unmöglich sei es, auf dem Wege der sinnlichen Wahrnehmung und Empirie zur Wissenschaft zu gelangen; denn obgleich jene sich der Qualität nicht bloss eines einzelnen, sondern einer Mehrzahl von Gegenständen bemächtige, so bleibe sie doch immer räumlich-zeitlich beschränkt, und obgleich diese (die Empirie überhaupt) in ihrer höchsten Operation, der Induction, ein Allgemeines aufzuweisen oder deutlich zu machen vermöge, so sei es ihr doch nicht gegeben, es zu begründen oder gründlich zu beweisen, zum begrifflich-Allgemeinen zu erheben (*οὐδὲ δι' αἰσθήσεως ἔστιν ἐπίστασθαι· εἰ γὰρ καὶ ἔστιν ἡ αἰσθησις τοῦ τοιοῦδε καὶ μὴ τοῦδέ τινος, ἀλλ' αἰσθάνεσθαι γε ἀναγκαῖον τόδε τι καὶ ποῦ καὶ νῦν· τὸ δὲ καθόλου καὶ ἐπὶ πᾶσιν ἀδύνατον αἰσθάνεσθαι οὐ μὴν ἀλλ' ἐκ τοῦ θεωρεῖν τοῦτο πολλάκις συμβαῖνον τὸ καθόλου ἂν θεωρεῖσαντες ἀπόδειξιν εἴχομεν· ἐκ γὰρ τῶν καθ' ἕκαστα πλειόνων τὸ καθόλου δῆλον· τὸ δὲ καθόλου τίμιον, ὅτι δηλοῖ τὸ αἴτιον οὐδὲ γὰρ ὁ ἐπάγων ἀποδείκνυσιν, ἀλλ' ὁμῶς δηλοῖ τι*).³ Vielmehr sei der Geist das wahre, das eigentliche Princip der Wissenschaft, er gleichsam der letzte jener unvermittelten Vordersätze, der Inhaber und Bürge jener Schlussprincipien, die anderweither bewiesen sehen zu wollen von logischer Rohheit zeuge (*εἰ μηδὲν ἄλλο παρ' ἐπιστήμην γένος ἔχομεν ἀληθές, νοῦς ἂν εἴη ἐπιστήμης ἀρχή. . . . Vorher νοῦς ἂν εἴη τῶν ἀρχῶν. — Λείπεται νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν. — οὕτως ἐν συλλογισμῶ τὸ ἐν πρότασις ἄμεσος, ἐν δ' ἀποδείξει καὶ ἐπιστήμῃ ὁ νοῦς ὅσα δ' ἐγχειροῦσι τῶν λεγόντων τινὲς περὶ τῆς ἀληθείας, ὃν τρόπον δεῖ ἀποδέχεσθαι, δι' ἀπαιδευσίαν τῶν ἀναλυτικῶν τοῦτο δρῶσιν· δεῖ γὰρ περὶ τούτων ἡκεῖν προεπισταμένους*).⁴ Wie schon die mit ihm, dem νοῦς, verwandte ἀγχίνοια im Nu den überall gesuchten Mittelbegriff treffe, welcher, wie wir bereits oben hörten, mit dem Grunde der Sache zusammenfallen muss (*ἔστιν εὐστοχία τις ἐν ἀσκέπτῳ χρόνῳ τοῦ μέσου*)⁵: so eigne ihm in noch höherem Grade eine ἄλλη γνῶσις (=

1) Anal. post. I, 2.

2) Anal. post. I, 5.

3) Anal. post. I, 31. II, 5.

4) Anal. post. II, 19. — Eth. Nic. VI, 6. — Anal. post. I, 23. — Met. IV, 3.

5) Anal. post. I, 34.

Intuition, intellectuelle Anschauung), ja eine αἴσθησις (Böhme's „höchste Sinnlichkeit“), ein unmittelbares Berühren (θιγγάνειν) und Ergreifen der Wahrheit, ein Denken, welches nie der Täuschung ausgesetzt sei, sondern von welchem gelte: entweder denken oder nicht (περὶ ταῦτα οὐκ ἔστιν ἀπατηθῆναι, ἀλλ' ἢ νοεῖν ἢ μὴ).¹

Diess also mindestens steht fest: in Aristoteles finden wir beides, sowohl die das reflectirende Denken bedingende Empirie in ihrem Werth anerkannt als auch das intuitive Moment (Speculation, Theorie, Schauung) in dem seinigen. Er empfiehlt (und betritt) nicht einen von beiden Wegen allein, sondern beide: den ἀπὸ τῶν ἀρχῶν und den ἐπὶ τὰς ἀρχάς.² (Was war jene ganze obige theologisch-theogonische Entwicklung, vom ἐξ ὑποθέσεως ἀναγκαῖον u. s. w., anders als eine Schauung? Analytisch bewiesen ist, was er dort lehrte, alles nicht.) Es fragt sich nur: bis wohin der eine, bis wohin der andere? wo kreuzen sie sich? Oder sollen sie beide neben einander gleich gut zum Ziele führen? Mit andren Worten: wie bestimmte Aristoteles das Verhältniss der beiden Momente, den Grad ihres Werthes? Ordnete er das empirische dem speculativen unter, oder umgekehrt? oder stellte er sie so zu einander, dass in fortwährender Wechselwirkung eins das andere bedinge, etwa wie er den Begriff die Erscheinungen bezeugen lässt und die Erscheinungen wieder den Begriff (ἔοικεν ὁ τε λόγος τοῖς φαινόμενοις μαρτυρεῖν καὶ τὰ φαινόμενα τῷ λόγῳ)³?

Der Schein ist dafür, dass den Anfang des Erkenntnissprocesses nach Aristoteles die empirische und reflectirende Behandlung des πρότερον πρὸς ἡμᾶς, des ἡμῖν γνωριμώτερον bilde, der Empirie daher, sofern der Anfang immer eine gewisse Herrschaft über das Weitere führt (ἡ ἀρχὴ ἄρχει), der Vorrang gebühre. Wird doch in diesem Sinne der Stufengang des Denkens am Schlusse der *Analytica posteriora* auf's Klarste beschrieben: von der sinnlichen Wahrnehmung zum Gedächtniss, vom Gedächtniss zur Erfahrung, von ihr und ihrem Allgemeinen zu der Wissenschaft, die freilich dann ihre Krone vom νοῦς empfängt (ἐκ μὲν οὖν αἰσθήσεως γίνεται μνήμη, ἐκ δὲ μνήμης πολλάκις τοῦ αὐτοῦ γινομένης ἐμπειρία, ἐκ δ' ἐμπειρίας ἢ ἐκ παντὸς ἡρεμήσαντος τοῦ κα-

1) De gen. anim. II, 6 (τῆς γὰρ ἀρχῆς ἄλλη γνώσις καὶ οὐκ ἀπόδειξις). Eth. Nic. VI, 12 (dazu Trendel. „Hist. Beitr.“ II. S. 373—384). Met. IX, 10. Ueber die Aristotelische Lehre vom (menschlichen) νοῦς überhaupt s. vorzüglich Trendel. zu de anim. III, 4—6 (p. 463 sq.) und ebend. im „Conspetus“ p. 168 sq.

2) Eth. Nic. I, 2 (wo diese Platonische Unterscheidung gutgeheissen wird).

3) Ar. de coel. I, 3.

θόλον ἐν τῇ ψυχῇ, τοῦ ἐνὸς παρὰ τὰ πολλά, . . . ἐπιστήμης ἀρχή. . . .
 Δῆλον δὲ ὅτι ἡμῖν τὰ πρῶτα ἐπαγωγῇ γνωρίζειν ἀναγκαῖον· καὶ γὰρ
 καὶ αἰσθησις οὕτω τὸ καθόλου ἐμποιεῖ).¹ Und ähnlich vielfach, ja in
 der Regel da, wo Aristoteles von seinem Verfahren Rechenschaft giebt.²

Inzwischen sehen wir bei gründlicher Durchnahme aller dieser er-
 kenntnisstheoretischen Erklärungen und Anweisungen, die der Empirie
 das Uebergewicht zu geben scheinen, doch immer schon auf der ersten
 Stufe des Processes ein noëtisches Element mitgesetzt, welches, wenn
 gleich am Anfange nicht wirklich hervortretend, doch selbst zum An-
 fange mitwirkt. So auch im Zusammenhange des eben erwähnten
 wichtigen Zeugnisses der *Analytica posteriora*. Da wird schon der
 αἰσθησις ein gewisses κριτικόν, ein kritisches Vermögen zugeschrieben
 (δύναμις κριτική), welches sie, nach anderwärts ausgesprochener An-
 sicht des Aristoteles, theilt mit dem dianoëtischen Denken.³ Nur kraft
 dieses Vermögens, das in der sinnlichen Wahrnehmung des Einzelnen
 der Sinn für's Allgemeine ist, kann sie ihr zunächst in Form eines
 συγκεχυμένον gegebenes Object zur reinen Erkennbarkeit an ihrem Theile
 hinaufläutern.⁴ Ohne ein solches ihr eingepflanztes Vermögen wäre gar
 nicht abzusehen, wodurch sie im Processe des Erkennens sollte über
 sich hinaus getrieben werden zur Vorstellung (φαντασία), die Aristoteles
 ihr eng anschliesst, u. s. w. Es wäre gar kein Grund zur epagogischen
 Aufsuchung des Allgemeinen vorhanden und gar keine Bürgschaft, ja
 Möglichkeit, dass die Induction ein Allgemeines treffe, wenn nicht der
 Trieb zum Allgemeinen der wahre Anfang des Erkennens, gleichsam
 der wahre Anfang im wirklichen Anfang, wenn nicht von Anbeginn
 in der Seele das Allgemeine schon in gewisser Weise da wäre (τὰ κα-
 θόλου ἐν αὐτῇ πῶς ἐστὶ τῇ ψυχῇ)⁵, wie es gegenständlich über
 und in dem Einzelnen und Besonderen da ist (ἢ πρῶτον μὲν οὐδὲν
 μᾶλλον ἐπὶ τοῦ καθόλου ἢ τοῦ κατὰ μέρος ἄτερος λόγος ἐστίν; . . .
 ὥστε ὁ καθόλου εἰδὼς μᾶλλον οἶδεν ἢ ὑπάρχει ἢ τὸ κατὰ μέρος).⁶

1) Anal. post. II, 19.

2) Z. B. in der kurz vorher angeführten Stelle Eth. Nic. I, 2: ἴσως ἡμῖν
 γε ἀρκτέον ἀπὸ τῶν ἡμῖν γνωρίμων κτλ. und dazu Brandis a. a. O. S. 1523:
 „Diesen seinen methodologischen Grundsätzen bleibt Aristoteles im gan-
 zen Aufbau seiner Ethik und Politik treu.“

3) Ar. de anim. III, 9 τῷ κριτικῷ, ὃ διανοίας ἔργον ἐστὶ καὶ αἰσθήσεως,
 dazu Trendel. im Comm. p. 527 und Brandis Aristot. S. 1172.

4) Vgl. Brandis a. a. O. S. 349f. 5) Ar. de anim. II, 5, 6.

6) Anal. post. I, 24. Vgl. Brandis a. a. O. S. 353: „Nur wo es auf
 Schärfe des Ausdrucks nicht anzukommen schien, wird das Allgemeine der
 Erfahrung auf sinnliche Wahrnehmung zurückgeführt.“ Trendel. „Hist.

Soll endlich, was erklärtermassen des Aristoteles Ueberzeugung ist, dem νοῦς in der That die Würde des Göttlichen oder des höchst-Menschlichen im Menschen, die Würde des wahrhaft politischen Königs zukommen; soll er wirklich das Licht (φῶς) der Seele vorstellen, wirklich ohne ihn nichts gedacht werden (ἀνευ τοῦ ποιητικοῦ νοῦ ὁ παθητικὸς οὐθέν νοεῖ): so kann er nimmermehr im Erkenntnissprocess ein unthätiges Zusehen haben, ruhen, schlafen; so muss er denselben von vorn herein beherrschen, muss sein Licht von vorn herein, wenn auch um der Allmähligkeit des Processes willen gedämpft oder in minder energischer Strahlung, leuchten lassen.¹ Der νοῦς, welcher potenziell alles Denkbare in sich begreift (δυνάμει πῶς ἐστὶ τὰ νοητὰ ὁ νοῦς)², muss als göttlich doch naturgemäss vor allem das Göttliche, das wahrhaft oder zuerst Seiende, das der Zeit, dem (objectiven) Begriff oder Wesen und auch der Erkenntniss nach zuerst Seiende ergreifen (πάντων ἡ οὐσία πρῶτον καὶ λόγῳ καὶ γνώσει καὶ χρόνῳ — die Rede aber ist von der οὐσία, welche τὸ πρῶτως ὄν καὶ οὐ τί ὄν ἀλλ' ὄν ἀπλῶς ist, von der Gottheit)³, muss ἐν ὁλῳ τινὶ (Met. XII, 9) das gedanklich ergreifen, wodurch oder worunter gestellt erst alles Andere denkbar wird (ἀνάγκη γὰρ ἐν τῷ ἐκάστου λόγῳ τὸν τῆς οὐσίας ἐνυπαρχεῖν)⁴, — Böhme's Gott als alles in allem Gewussten und Wissbaren. Der so vorbegrifflich begriffene Gott ist am Ende einzig

Beitr.“ II. S. 367: die „höhere Quelle, durch welche zuletzt die Nothwendigkeit der Empirie mit bedingt ist. Es würde sich sonst die ganze Erkenntnisslehre des Aristoteles in einen Zirkel verflechten; denn wenn der Obersatz nur auf Induction beruht, so beruht er gerade auf dem Schlusssatz, der gefolgert werden soll. Die ganze Vorstellung, als sei alles Allgemeine nur Allgemeines (oder Werk) der Induction, nur (Werk der) Empirie, widerspricht dem tieferen Verständniss des Aristoteles.“

1) Vgl. Brandis a. a. O. S. 563: „Auf die Weise ergiebt sich von Neuem, dass alle Erkenntniss zuletzt auf dem unmittelbaren, sich durch sich selber bewährenden Ergreifen beruhe.“ Vorher S. 431: „Wer möchte einem so raschen Geiste wie dem des A. die Schritte nachzurechnen unternehmen u. s. w.“ 2) Ar. de anim. III, 4, 11.

3) Met. VII, 1. Dazu Trend. Gesch. d. Kateg. S. 69: „Es ist offenbar nicht mehr die einzelne und endliche Substanz, sondern die allgemeine und allem Einzelnen zu Grunde liegende“ und S. 72 ff. Vgl. auch Schwegl. zur Metaph. Bd. IV. S. 34 f. (Einleitung in das siebente Buch): „Das siebente Buch weist über sich selbst hinaus Die einzige wahrhafte οὐσία, das wahre πρῶτως καὶ ἀπλῶς ὄν ist die Gottheit“ und ebend. S. 118: „Gott ist dem Aristoteles das καθόλου als οὐσία.“

4) Ar. Met. VII, 1. Brandis a. a. O. S. 477: „Ja auch die übrigen Kategorien erkennen wir nur, indem wir sie auf die Wesenheit (die hier in Rede stehende οὐσία) zurückführen.“

jenes *αὐτὸ τὸ πρᾶγμα*, welches uns *ὁδοποιεῖ*¹, Er das gewissermassen einzige *ἀπλῶς γνωριμώτερον*, welches — man möchte mit Erinnerung an ein herrliches Wort der Schrift sagen: wenn wir nur *ἀπλοῖ* sind, *ἐὰν ὁ ὀφθαλμὸς ἡμῶν ἀπλοῦς ᾖ*², oder nach Aristoteles: wenn nur wirklich *θεῖόν τι* (eben der *νοῦς*) *ἐν ἡμῖν ὑπάρχει*, Eth. Nic. X, 7 — auch *ἡμῖν γνωριμώτερον* ist (*ταὐτὸν ἡμῖν τε γνωριμώτερον καὶ ἀπλῶς γνωριμώτερον*).³

Nehmen wir denn schliesslich beides zusammen, das der Empirie, Reflexion u. s. w. einer- und das der Speculation, Intuition u. s. w. andererseits Günstige in Aristoteles, so unterliegt es schwerlich einem begründeten Zweifel, dass sein Ganzes von Erkenntnisstheorie im Ueberblick dieses müsse gewesen sein. Das Gelingen des gesamten Erkenntnisprocesses hängt von Einem ab, nämlich vom „Zusammenschlage“ (Brandis, wohl nach Schelling's „Einschlagspunkt“ im Bruno S. 215) des rein-noëtischen und des dianoëtischen (durch sinnliche Wahrnehmung, Vorstellung, Induction bedingten) Denkens oder davon, dass der *νοῦς*, um mit seinen Gedankenblitzen einschlagend die Erkenntnis zu vollenden, um die unermessliche und an sich undenkbbare Menge des Einzelnen und Besonderen der Sinnenwelt zur gedanklichen Einheit und Allgemeinheit zu erheben, — dass er ein schon zubereitetes, vorläufig-Allgemeines, das *ὅλον* (*ὅλως*) der Induction, vorfinde. Dieses wird ihm von dem dianoëtischen Denken vermittelt und als der Ertrag seiner (des letzteren) Arbeit geliefert, jedoch immer nur dann, wenn es, inmitten dieser Arbeit seiner Stellung oder des Charakters seiner lediglich vermittelnden Functionen sich bewusst, vom *νοῦς* auf den *νοῦς* gerichtet bleibt, so dass er Anfang und Ende ist (*καὶ ἀρχὴ καὶ τέλος νοῦς*)⁴, sowohl *δυνάμει πὺς ὢν τὰ νοητὰ* als *κατ' ἐνέργειαν τὰ πρᾶγματα νοῶν*⁵: ein Verhältniss, welches besteht, auch wenn der *νοῦς* als

1) Met. I, 3. Brandis a. a. O. S. 368 f.: „Diese Ueberzeugungen beruhen wiederum auf einer anderen höheren: dass der forschende Geist von der Wahrheit zu weiteren Fortschritten genöthigt (Br. meint nicht etwa: von dem s. g. Streben nach Wahrheit; denn es folgt sogleich:), von der Natur der Dinge in ihnen (den Fortschritten) geleitet werde.“

2) Matth. VI, 22. Vgl. die *ἀπλότης ἡ εἰς τὸν Χριστόν* 2. Kor. XI, 3.

3) Ar. Top. VI, 4, dazu Trendel. Gesch. d. Kateg. S. 39.

4) Eth. Nic. VI, 12.

5) Ar. de anim. III, 7, 8. Zur Bestätigung dieser Ansicht von der Aristotelischen Erkenntnisstheorie vgl. das, wenn irgend etwas von Trendelenburg, in ächt Aristotelischem Geist gehaltene vortreffliche fünfzehnte Hauptstück der „Log. Unters.“ dieses gelehrten Denkers (Bd. II. S. 208 ff.) von der Begründung. Es wird daselbst gezeigt, wie „sich in der Richtung des Analytischen ein synthetisches Element offenbare“; wie „der erste Schritt

solcher dem Individuum noch nicht zum Bewusstsein gekommen; denn wie im praktischen Gebiete für die *ἀρεταὶ* der Jugend der *κατὰ φρόνησιν καλούμενος νοῦς* des höheren Alters die Stelle des noch latitirenden eigenen vertritt¹: so muss der *νοῦς* des Vaters (Lehrers) es sein, welcher aus der Seele des Kindes (Schülers) heraus den Erkenntnisprozess desselben leitet.

Dass so und nicht anders Aristoteles die Sache angesehen, würde sich, wenn es noch eines Beweises bedürfte, am besten freilich aus dem ohnehin durch die *θειότης* angezeigten Vergleiche der Thätigkeit des menschlichen *νοῦς* mit der des göttlichen ergeben. Denn offenbar ja entspricht jene dem Verhalten des absolut-energischen, thatkräftig erkennenden Eidos zu der immer schon eidetisch vorgerichteten Hyle. Indess sind wir nicht gemeint, die Erkenntnistheorie des Aristoteles durch seine Theologie zu stützen; hiesse das doch — rechtunaristotelisch — das Deutlichere durch minder Deutliches verdeutlichen wollen.

Vielmehr soll, umgekehrt, an der Erkenntnisslehre unsre Fassung der Gotteslehre sich bewähren. Was nämlich Aristoteles selbst als die allerschwierigste, aber auch lösenswertheste Aporie bezeichnet (*πασῶν χαλεπωτάτη καὶ ἀναγκαιοτάτη θεωρῆσαι*), dass nur das Allgemeine wissbar und doch nur das Einzelne wirklich sei (*εἴτε γὰρ μὴ ἔστι τι παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα, τὰ δὲ καθ' ἕκαστα ἄπειρα, τῶν δ' ἀπείρων πῶς ἐνδέχεται λαβεῖν ἐπιστήμην; ἢ γὰρ ἐν τι καὶ ταῦτόν, καὶ ἢ καθόλου τι ὑπάρχει, ταύτῃ πάντα γνωρίζομεν. ἀλλὰ μὴν εἰ τοῦτο ἀναγκαῖόν ἐστι, καὶ δεῖ τι εἶναι παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα, ἦτοι τὰ ἔσχατα ἢ τὰ πρῶτα· τοῦτο δ' ὅτι ἀδύνατον ἄρτι διηπορήσαμεν*)²: es findet

des analytischen Verfahrens schon synthetisch sei“; wie „das analytische Verfahren mit einem synthetischen Moment endige“; wie „die Analysis nur mit Hülfe der Synthesis vorrücke“. Vgl. ebend. S. 299 f. und 311 f.: „Es ist die Demuth der Erfahrungswissenschaften eitel Schein, wenn sie nur durch Beobachtung, nur durch das, was sie treu von aussen aufnehmen, zu entstehen und zu wachsen behaupten. Durch die Wahrnehmung allein blieben sie immerdar nur auf der Fläche der Dinge.“

1) Vgl. Trendel. „Hist. Beitr.“ II. S. 386, auch Cic. de Off. I, 34: „In euntis aetatis inscitia senum constituenda et regenda prudentia (*φρονήσεσι*) est.“ — Dass übrigens Aristoteles selbst zu solchem Rückschluss von dem Hergange der Praxis auf den der Erkenntnis uns das Recht giebt, erhellt aus Met. VII, 4, 2 ff. (*ὥςπερ ἐν ταῖς πράξεσι κτλ.*).

2) Ar. Met. III, 4. VII, 13. XIII, 10 und öfter. Vgl. Brandis Aristot. S. 565—572 u. 647. Zeller „Ph. d. Gr.“ II. S. 405 ff. Schwegl. „Met. des Aristot.“ Bd. III. S. 133: „Es ist diess die Grundaporie und Grundfrage des Aristotelischen Systems, mehrfach von Aristoteles berührt, jedoch nirgends erschöpfend und abschliessend von ihm beantwortet, ja als ungelöster Wider-

seine Lösung nur in demjenigen Einzelwesen, das zugleich schlechthin allgemein ist, in der *καθόλου-οὐσία*, in Gott, unter und in welchem allein alles Uebrige wirklich und wissbar ist (Gott alles in allem Gewussten und Wissbaren); dieser Gott aber hinwiederum kann kein anderer als der sein, dessen Genesis wir darzulegen versuchten. Denn um wahrhaft und wirklich Allgemeines zu sein, universelle Energie, bedarf er eines Alls von Wirkungsstoff, an welchem er allwirklich (als unerschöpfliche Urquelle von Einzelenergien) sich auswirke, eines Alls von Möglichkeiten, die in ihm ihren ersten und letzten ihnen allen gemeinsamen Grund der Verwirklichung haben, so dass *ἀεὶ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος γίνεται τὸ ἐνεργείᾳ ὄν ὑπὸ ἐνεργείᾳ ὄντος* und *τοῦ χρόνου ἀεὶ προλαμβάνει ἐνέργεια ἑτέρα πρὸ ἑτέρας ἕως τῆς τοῦ ἀεὶ κινούντος πρώτως*).¹ Und andererseits, um wahrhaft und wirklich Einzelwesen zu sein, *οὐσία χωριστή*, bedarf er eben so sehr eines „Gegenwurfs“, von welchem sich sondernd er sich in sich zusammennehme. Beides, Wirkungsstoff und Gegenwurf, dieses zwiefache *ἐξ ὑποθέσεως ἀναγκαῖον*, ist die ewige Natur.

So finden wir durch die Betrachtung aus dem formellen Gesichtspunkte unsre Angabe des grundgedanklichen Inhalts bestätigt. In Ansehung aber der Form selbst oder der Erkenntnissweise hat sich uns herausgestellt, dass bei Aristoteles trotz allem Scheine des Gegentheils allerdings wie bei Böhme das intuitive Moment überwiegt oder überwiegen soll. Wie bei Böhme und doch auch nicht wie bei Böhme. Denn was wir in dieser Beziehung bei Platon zum Unterschiede vom Teutonicus bemerkten, dasselbe trifft in noch höherem Grade bei Aristoteles zu. Ein Meister der wissenschaftlichen Geduld und Treue im Geringen, hat er, obwohl überzeugt von dem Majestätsrechte seines *νοῦς*, der *ἀρχῇ* und des *τέλος*, doch weit länger und bedächtiger noch als Platon in dem mittleren Gebiete des dianoëtischen Denkens sich aufgehalten, wohl wissend, dass der Mensch mit dem Golde göttlicher Lichtgedanken nicht prahlend feiern, sondern wuchern soll, ja dass, nur wer begreift, welches da sei die Breite und die Länge, auch die ganze Tiefe und Höhe zu ermessen vermag. Böhme's intuitives Gebahren wäre ihm wie eine Hetzjagd auf die Wahrheit erschienen, —

spruch das Ganze des Systems bis in die feinsten Adern durchdringend“, ebend. Bd. IV. S. 117 u. 335 f. In wie weit die letztere Behauptung Stich halte, lehrt vorzüglich Brandis a. a. O.

1) Met. IX, 8. [Vgl. 1. Korinth. XII, 6: *διαίρεσις ἐνεργημάτων εἰσίν, ὁ δὲ αὐτὸς θεὸς ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν* und Philipp. II, 13: *ὁ θεὸς ἐστὶν ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν . . . τὸ ἐνεργεῖν*.]

eine gar wunderliche *θήρα τῆς ἀληθείας*, an welcher er nimmermehr hätte Theil nehmen mögen.

Solche Bedächtigkeit und Entsagung musste ihn denn auch, ungeachtet der *νοῦς* ihm wesentlich göttlicher Natur war, gegen den Wahn einer theoretischen *unio mystica* mit der Gottheit schützen. Wie viel er gedacht und geforscht: nicht einmal geschlossen-systematisch der Fülle und Einheit seines Wissens sich bewusst zu werden kommt ihm in den Sinn. Wie fest auch die später und bis auf unsre Tage übliche Dreitheilung des Ganzen der Wissenschaft in seinen Werken wurzelt: er selbst spricht nur von ethischen, physischen, logischen Protasen und Problemen, nicht von drei gegen einander abgegränzten so zu benennenden Disciplinen.¹ Wörtlich mit Platon übereinstimmend, setzt er als das Höchste, was der Mensch und das menschliche Denken erreichen könne, eine Gottähnlichkeit (*ἐφ' ὅσον ὁμοίωμα τι τῆς τοιαύτης ἐνεργείας ὑπάρχει*)²; was Gott stets geniesse, die Seligkeit der Theorie, sei dem Menschen nur zeitweise vergönnt (*ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς αἰεί*).³ Vollends, wie Böhme, sich selber ein Nichts, blind, taub und stumm, Gott sein Leben und seine Seele zu nennen, u. dgl., widerfährt ihm nie: wobei jenem freilich, gegen Aristoteles wie gegen Platon, das Eine zur Entschuldigung gereichen mag, dass, war einmal die vorchristliche Zeit in Vergleich mit der christlichen gerade für die göttlichsten Menschen, die grössten der von Weibern geborenen, eine Zeit des Abstandes von Gott, ihnen auch die Gefahr einer Vermischung des Göttlichen und Menschlichen nicht wohl erwachsen konnte.

3. Böhme und Cartesius. 1596-1650

Unter die Philosophen des Alterthums versetzt, würde Jakob Böhme, nach dem Bisherigen, zu Platon und Aristoteles in dasselbe Rangver-

1) Top. I, 14. V, 1. Brandis Aristot. S. 141 u. 293. Vgl. jedoch Schleierm. WW. III, 2. S. 298 (in der Abhdlg. über den Werth des Sokrates als Philosophen) und S. 398 (in der Abhdlg. über den Unt. zw. Naturgesetz und Sittengesetz). — Was dem Aristoteles „logisch“ heisse, lehrt vorzüglich Waitz zum Organon 82 b. 35 und Prantl „Gesch. d. Log.“ I. S. 535 f., auch Schwegl. Met. Bd. IV. S. 48—51.

2) Eth. Nic. X, 8.

3) Met. XII, 7. Die einzigen scheinbar widersprechenden Worte *οὐχ ὅτι ἐμὲν νοεῖ ὅτι δ' οὐ νοεῖ* stehen in einem noch nicht aufgehellten Zusammenhange. S. Trendel. zu de anim. III, 5, 2. p. 489 sq.: „Sententiae tam subito interjectae, ut vinculo, quo cum summa, de qua agitur, re teneantur, solutae esse appareant.“

hältniss etwa treten wie ein Heraklit oder doch wie ein Anaximander. Noch ehrenvoller käme er, der Theosoph, ohne Frage unter den Philosophen des Mittelalters zu stehen, die ja mehr theologisches als philosophisches Ansehn haben. Diess aber würde nicht hindern, dass er, der nun eben weder ein alter noch ein mittelalterlicher gewesen, nicht doch aus der Philosophenreihe der Zeit, die man, als wäre in keiner anderen so sehr alles neu geworden, vorzugsweise die Neuzeit zu nennen pflegt, könnte verwiesen werden; denn in dieser Zeit, liesse sich einwenden, habe auch die Philosophie einen anderen Gang genommen, auf welchem, was noch unüberwunden mittelalterlich sei oder alterthümlich, nur aufhalte, nicht fördere. Es wird also von entscheidender Wichtigkeit sein, Böhme an dem Führer jener Reihe, an dem anerkannten Vater der neuzeitlichen Philosophie, an Cartesius zu messen.

Dass durch Cartesius nach einer langen Periode der Verkümmern¹ die Philosophie erfrischt und erneut worden, lehrt der Einblick in seine noch immer frischen, eigenartig reizenden Werke und bezeugt der mächtige Einfluss, den er auf seine Mitwelt und nächste Nachwelt geübt. Aber ein Erneuerer von der Wucht und Bedeutung Luther's, dem er in Geschichten der Philosophie gewöhnlich zur Seite gestellt wird, ist er nicht gewesen. Zwar protestirt er, wie Luther seinestheils gegen die Autorität der Päpste und Concilien, denen nicht zu glauben sei, da sie so oft irren und sich selbst widersprechen, so er gegen die Herrschaft der Vorurtheile über die Vernunft, gegen die angemasste Richterwürde der nicht minder oft täuschenden Sinne. Das ist richtig. Allein wenn Luther, nachdem er erst gründlich sich selbst reformirt und alles abgestreift hat, was ihm anhaftete von mönchischem und sonst veräusserlicht-kirchlichem Wesen, wenn er alsbald mit jener Entschiedenheit und Ganzheit, die wir an jedem Worte von ihm beschämt bewundern, sein Werk aus Gott vollbringt: so ist Cartesius hingegen ein halber Mann, ein Mann der Rücksichten und Bedenklichkeiten; noch im Alter empfiehlt er (so wenig hat er sich selbst umgebildet) die Methode der Jesuiten, in deren Collegium er erzogen ward, und als er die Hand an den Pflug legt, um der Philosophie den Boden neuen Wachstums zu bereiten, sieht er scheu sich um nach seiner Kirche, der festen Burg doch der Vorurtheile, erkundigt sich, ob es ihm auch nicht Gefahr bringe, alles zu sagen, was er für wahr erkannt², und deckt sich

1) Schleierm. („Der christl. Glaube“ I — sämmtl. Werke I, 3 — S. 106 in der dritten Auflage) charakterisirt sie treffend als die Periode der „Conglomerat-Philosophie“.

2) Erdmann „Gesch. d. neueren Philos.“ I, 1. S. 335.

für den Nothfall den Rücken, die Regel einschärfend, man müsse, dem Lichte der Vernunft zum Trotze, vielmehr der göttlichen (d. h. ihm römisch-kirchlichen) Autorität glauben als dem eigenen Urtheile (*memoriae nostrae pro summa regula est infigendum, ea, quae nobis a Deo revelata sunt, ut omnium certissima esse credenda, et quamvis forte lumen rationis, quam maxime clarum et evidens aliud quid nobis suggerere videretur, soli tamen auctoritati divinae potius quam proprio nostro iudicio fidem esse adhibendam*).¹ Das ist denn wahrlich kein Luther der Philosophie, und aus diesem Gesichtspunkt angesehen, hat der gute Böhme, der, um lieber zu irren als zu heucheln, seinem Mose „den Deckel von den Augen“ abzieht, unstreitig reineres Philosophenblut als der den Priestern schmeichelnde Cartesius.

In Einem allerdings, und in einem Wesentlichen, nämlich in dem Streben, sich der Wahrheit zu vergewissern, bleibt der Vater der modernen Philosophie dem Reformator der Kirche verwandt; denn auch Luther wollte, dass das Wahre nicht bloss (starr) wahr sei, sondern „gewisslich wahr“. Dieses Princip der Subjectivität, vermöge dessen Cartesius vorerst durch Bezweiflung d. h. Negation (*dubitare = pro falso habere, rejicere, negare*)² alles Objectiven sich seiner als des, weil Zweifelnden, Denkenden vergewissert (*animadvertens dubitari non posse, quin saltem substantia dubitans sive cogitans existat, hoc usus sum tanquam saxo, in quo philosophiae meae fundamenta locavi*)³ und nun das Wahrsein oder vielmehr Wahrwerden des bezweifelten Objectiven davon abhängig macht, dass er desselben eben so gewiss werde als seiner selbst, dass er es eben so klar und deutlich erkenne, als klar und deutlich der Fundamentalgedanke, der „*simplex mentis intuitus*“ sei: „*cogito ergo sum*“⁴, — dieses Princip scheint freilich eine undurchdringliche Scheidewand aufzurichten zwischen Cartesius und Böhme, dessen Grundgedanke ja der ihm über allen Zweifel erhabene Gottesgedanke war. Indess wird sogleich sich zeigen, dass das Subjectivitätsprincip bei Cartesius nur ein intermistisches ist (*haec interim dubitatio*).⁵ Nachdem er nämlich in der angegebenen Weise aus dem Zweifel das Selbstbewusstsein her- und festgestellt hat, denn dafür erklärt er ausdrücklich das Denken (*cogitationis nomine intelligo illa*

1) *Princ. ph.* I, 76. (Amsterdamer Quartausgabe von 1692.)

2) *Erdm. a. a. O.* S. 270.

3) *Resp.* VII. p. 129.

4) Die Belege bei *Erdm. a. a. O.* S. 215 ff.

5) *Princ. ph.* I, 3.

omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est, atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire idem est hic quod cogitare)¹, leuchtet ihm ein, es könne bei solchem abstract-formellen, inhaltlich unbestimmten, ja leeren Sichwissen nicht bewenden, er müsse vielmehr allerwärts um sich blicken, damit er sein Denken ausdehne und fülle (mens, quae se ipsam novit et de aliis omnibus rebus adhuc dubitat, undiquaque circumspicit, ut cognitionem suam ulterius extendat).² Da findet (invenit)³ er denn in sich Ideen, welche ihm theils „innatae“ scheinen theils „adventitiae“ theils „a se ipso factae“.⁴ So lange er sie nur als (subjective) Ideen betrachte und sich des Schlusses auf eine ihnen entsprechende objective⁵ Realität enthalte, könne er sich in Bezug auf sie nicht täuschen. Sobald er aber diesen Schluss ziehe, und dazu nöthige ihn doch die Erwägung, dass aus nichts nichts werde, oder dass die subjective Realität der Ideen ein ursächlich-Objectives voraussetze, in welchem wo nicht mehr (eminenter), doch mindestens eben so viel (formaliter) Realität enthalten sei als in der Wirkung (den Ideen): alsobald trete das Bedenken ein, ob es nicht zu der Natur des geschaffenen Wesens gehöre, sich zu täuschen sogar in dem, was ihm noch so klar und deutlich (evidentissima) erscheine — also möglicher Weise doch auch in dem „cogito ergo sum“ —, ein Bedenken, das dann erst gehoben sei, wenn der Verstand seinen Schöpfer erkannt habe als einen solchen, der, weil im höchsten Grade wahrhaftig, schlechterdings nicht die Ursache der Täuschungen (causa errorum) sein könne (videt se merito de talibus dubitare nec ullam habere posse certam scientiam, priusquam suae auctoris originem agnoverit. ... Primum Dei attributum, quod hic venit in considerationem, est, quod sit summe verax et dator omnis luminis, adeo ut plane repugnet ut nos fallat).⁶

1) Princ. ph. I, 9.

2) Princ. ph. I, 13. Vgl. Medit. III.

3) Princ. ph. I, 13.

4) Med. III.

5) Dass Cartesius (wie vor ihm die Scholastik und nach ihm noch Spinoza) unter dem „esse objective“ gerade das Umgekehrte versteht, nämlich „esse in intellectu eo modo, quo objecta in illo esse solent“, dass er realitas objectiva und realitas actualis oder formalis unterscheidet, ist bekannt, darf uns jedoch nicht hindern, über Cartesius in unsrer jetzt gültigen Sprache zu reden. S. Spin. de intell. emend. XV, 108 ed. Brud. p. 40. Baur „Die christl. Lehre von der Dreieinigk.“ II. S. 871. III. S. 478, auch Trendel. Elem. log. A. p. 52.

6) Princ. ph. I, 13. 29. Med. III. Ueber das „aus nichts nichts“ s. Rat.

Hier also stehen wir am Wendepunkt. Schien es bisher, als sei das „*cogito ergo sum*“ der Fundamentalgedanke (*primum principium, primum ejus quam quaerebam philosophiae fundamentum*)¹, so tritt jetzt an seine Stelle der Gottesgedanke, ohne den „*nulla certa scientia*“; schien es bisher, als zweifle Cartesius nur aus dem Grunde, weil er sich seiner selbst vergewissern wolle, so sehen wir jetzt, es geschah aus dem tieferen, weil er sich Gottes vergewissern wollte als des „*summe verax*“, durch den er dann auch seiner selbst, der ja ebenfalls eingeborenen, von Gott gegebenen *idea sui ipsius*², erst völlig, erst definitiv gewiss werde.³ Auf diese Weise hebt sich jener höchste Zweifel und damit das Subjectivitätsprincip auf (*ita tollitur summa illa dubitatio*), und Cartesius räumt selbst das „*saxum*“ aus dem Wege, das ihn anfangs von Böhme trennte⁴; denn sein nunmehriger Fundamentalgedanke ist ihm m. geom. disp. Ax. III—V: „*Nulla res nec ulla rei perfectio actu existens potest habere nihil s. rem non existentem pro causa suae existentiae. Quicquid est realitatis s. perfectionis in aliqua re, est formaliter vel eminenter in prima et adaequata ejus causa. Unde etiam sequitur realitatem objectivam nostrarum idearum requirere causam, in qua eadem ipsa realitas non tantum objective, sed formaliter vel eminenter contineatur.*“ Ueber „formaliter“ und „eminenter“ *ibid.* Def. IV: „*Omnia dicuntur esse formaliter in idearum objectis, quando talia sunt in ipsis, qualia illa percipimus, et eminenter, quando non quidem talia sunt sed tanta, ut talium vicem supplere possint.*“

1) Epist. I, 118. De meth. IV. p. 21.

2) Med. III. p. 24.

3) Ueber die beiden Principien (das „*cogito ergo sum*“ und Gott) und den scheinbaren Cirkelbeweis beider aus einander vgl. die scharfsinnige Erörterung von Erdmann a. a. O. S. 291—296 u. 299 f. Uebrigens durchzieht die nämliche Zweiheit des in Wirklichkeit vorgreifenden Ich und des in Wahrheit übergreifenden Gottes das ganze System. So werden noch im tract. de pass. an. III, 144 sq. zwei „*remedia generalia contra has vanas cupiditates*“ genannt: das erste ist die „*generositas*“, das zweite die Reflexion auf die „*providentia divina*“. Gott erscheint bei Cartesius allerdings als theoretisches Postulat, wie nachher bei Kant als praktisches oder wie vorher bei Luther als religiöses (wenn auf die Frage: „was ist Gott?“ geantwortet wird: „das, worauf du dein Herz hängest und verlässest“ — im grossen Kat., Erklärung des ersten Gebots), erscheint um des Ich willen; aber im Verfolge zeigt sich, dass der Ichbegriff den Gottesbegriff nur veranlasste, nur s. g. Gelegenheitsursache war. Oder wie Hegel (Encykl. §. 50) von dem hier gemeinten Vorgange sehr gut sagt: der Schein corrigirt sich, in der Vermittlung hebt sich die Vermittlung auf. Ohne diesen anfänglichen Schein kann der Mensch keinen Gottesbegriff bilden; denn seines Denkens Ausgangspunkt ist sein Denken. Hiernach wird Baader WW. IX. S. 178 Anm. zu berichtigen sein.

4) Princ. ph. I, 30. Vgl. de meth. IV. p. 21: „*Evidentissime intelligebam, dubitationem non esse argumentum tantae perfectionis quam cognitionem.*“ Med. III: *prior quodammodo in me est perceptio Dei quam mei ipsius.*

insofern auch der Universalgedanke, als er durch ihn oder durch die eine Erkenntniss des wahren Gottes, ohne den nichts auch nur einen Augenblick sein könne (*ne per minimum quidem temporis momentum absque eo esse*), die Gewissheit und Wahrheit aller Wissenschaft, selbst der ihm werthesten mathematischen, bedingt sein lässt (*omnis scientiae certitudinem et veritatem ab una veri Dei cognitione pendere, adeo ut, priusquam illum nossem, nihil de ulla alia re perfecte scire potuerim*)¹, und unter vollendeter Wissenschaft diejenige versteht, die aus der Erkenntniss Gottes die Schöpfung deductiv entwickelt (*quia Deus solus omnium, quae sunt aut esse possunt, vera est causa, perspicuum est, optimam philosophandi viam nos secuturos, si ex ipsius Dei cognitione rerum ab eo creatarum explicationem deducere conemur, ut ita scientiam perfectissimam, quae est effectuum per causas, acquiramus*).² Es fragt sich, ob der Cartesianische Gottesbegriff derart sei oder mit derartigen immanenten Bestimmungen versehen, dass er wirklich die Function eines Universalprincipes erfüllen könne. Prüfen wir seine Genesis.

Zuerst tritt er einfach als eingeborene Idee auf ohne Weiteres, als eine unter vielen, also wissenschaftlich noch unzurechnungsfähig. Bald aber wird ein Beweis versucht, und zwar ein doppelter: einmal der, wenn man will, kosmologische (Cartesius selbst bezeichnet ihn als den *a posteriori*) aus den Wirkungen und dann der ontologische aus dem Wesen Gottes (*duae tantum sunt viae, per quas possit probari Deum esse, una nempe per effectus et altera per ipsam ejus essentiam sive naturam*).³ Jener geht nicht, wie zumeist der kosmologische, von der Gesamtheit der Wirkungen, d. h. von einer abhängigen (zufälligen) Erscheinungswelt aus, deren Causalnexus von Ursache zu Ursache auf ein höchstes Wesen als letzte Ursache führe, sondern von derjenigen Wirkung, die dem Cartesius die allerdeutlichste scheint⁴, nämlich von dem menschlichen Gottesbewusstsein. Da der Inhalt desselben, schliesst Cartesius an der Hand des oberwähnten „aus nichts nichts“, so unendlich gross ist, dass der Mensch ihn weder von selbst noch von einem andren endlichen Wesen kann erlangt haben, so bleibt nichts

1) Med. IV. p. 25. V. p. 34 sq. Synops. p. 3. Resp. II. p. 81. VI. p. 162 sq. De meth. IV. p. 23. (Vgl. das aus Plat. „Staat“ VI. p. 505 a. Angeführte „*ἐὶ δὲ μὴ ἴσμεν*“ κτλ.)

2) Princ. ph. I, 24. Vgl. ebend. III, 4: „*cupimus rationes effectuum a causis, non autem e contrario causarum ab effectibus deducere*.“

3) Resp. I. p. 62, vgl. II. p. 89.

4) Epist. I, 115.

übrig, als dass Gott, das unendliche absolute Wesen, ihn gegeben habe, dass mithin dem menschlichen Bewusstsein ein göttliches Sein entspreche (quia Dei sive entis summi ideam habemus in nobis, jure possumus examinare, a quam causa illam habeamus; tantamque in ea immensitatem invenimus, ut plane ex eo simus certi, non posse illam nobis fuisse inditam nisi a re, in qua sit revera omnium perfectionum complementum, hoc est nisi a Deo realiter existente; est enim lumine naturali notissimum . . . a nihilo nihil fieri, nec id, quod est perfectius, ab eo, quod est minus perfectum, ut a causa efficiente et totali produci etc. — Dei existentia ex eo solo, quod ejus idea sit in nobis, a posteriori demonstratur, . . . cum haec idea Dei, quae in nobis est, requirat Deum pro causa, Deusque proinde existat).¹ Den ontologischen Beweis aber führt er, im Gegensatze gegen den Anselmischen (Thomistischen), an welchem er den Fehler aufdeckt, folgendermassen. Zum Ausgangspunkte nimmt er den wesentlichen Unterschied des Endlichen und Unendlichen; zum Wesen des Einen gehöre die Trennbarkeit des Seins und blossen Gedachtseins, also die blosse Möglichkeit der Existenz, zum Wesen des Andern die Untrennbarkeit des Seins und Gedachtseins, also die Nothwendigkeit der Existenz (considerans inter diversas ideas, quas apud se habet [mens], unam esse entis summe intelligentis, summe potentis et summe perfecti, quae omnium longe praecipua est, agnoscit in ipsa existentiam, non possibilem et contingentem tantum, quemadmodum in ideis aliarum omnium rerum, quas distincte percipit, sed omnino necessariam et aeternam). Diesen wesentlichen Unterschied oder die Nothwendigkeit der Gottesexistenz könne er, von der Sache selbst gedanklich genöthigt, nicht umhin anzuerkennen (ex eo, quod non possim cogitare Deum nisi existentem, sequitur existentiam a Deo esse inseparabilem, ac proinde illum revera existere, non quod mea cogitatio hoc efficiat sive aliquam necessitatem ulli rei imponat, sed contra quia ipsius rei, nempe existentiae Dei, necessitas me determinat ad hoc cogitandum, neque enim mihi liberum est etc.).² Das fehlerhafte Argument nun, meint er, laute: Unter dem, was wir Gott nennen, verstehen wir das, was als das Grösste bezeichnet werden muss (id quo majus significari non potest); nun aber ist es etwas Grösseres, in Wirklichkeit und im Gedanken sein, als allein im Gedanken sein: also muss Gott in Wirklichkeit und

1) Princ. ph. I, 18. Rat. m. geom. disp. Prop. II c. dem. Vgl. de meth. IV. p. 21: cum ulterius inquirerem, a quonam haberem etc.

2) Princ. ph. I. 14. Medit. V.

im Gedanken sein (*ergo... intelligitur Deum esse in se et in intellectu*). Hier sei der Formfehler offenbar (*ubi est manifestum vitium in forma*); denn es durfte nur geschlossen werden: also muss Gott als in Wirklichkeit und im Gedanken seiend bezeichnet werden (statt „*intelligitur Deum esse*“... nur „*intelligitur significari Deum esse*“...). Er hingegen schliesse so: Wovon wir klar und deutlich einsehen, dass es zu irgend eines Dinges wahrer und unveränderlicher Natur oder Essenz oder Form gehöre, das kann von diesem Dinge in Wahrheit ausgesagt werden (*potest affirmari*); nachdem wir nun aber genau genug untersucht haben, was Gott sei, sehen wir klar und deutlich ein, es gehöre zu seiner wahren und unveränderlichen Natur die Existenz: also können wir nunmehr in Wahrheit von Gott aussagen, er existire (*ergo tunc cum veritate possumus de Deo affirmare quod existat*). Hier sei wenigstens das Schlussverfahren richtig (*ubi saltem conclusio recte procedit*).¹

Was den letzteren Beweis anlangt, so ist der mit einer gewissen Genugthuung behauptete Vorzug desselben vor dem Reinertrage des (formell verbesserten) Anselmischen längst bestritten worden; man sieht gar nicht ab, was des Cartesius „*possumus affirmare*“ vor dem „*intelligitur significari*“ voraus habe.² Dass aber durch keinen der beiden Beweise, deren Kraftgehalt überhaupt hier nicht von Neuem soll abgewogen werden, es dem Cartesius gelingt, wissenschaftlich eine immanente Bestimmung in Gott zu setzen, liegt zu Tage. Er entlehnt von der (Augustinischen) Theologie göttliche Eigenschaften; allein das, wodurch und woran dieselben in der Theologie erst ihre rechte Bedeutung und Begriffsnothwendigkeit gewinnen, die Trinität, rechnet er wie die Incarnation unter die Geheimnisse, die man sich nicht weigern dürfe zu glauben, ob man sie gleich nicht klar zu erkennen vermöge (*non recusabimus illa credere, quamvis non clare intelligamus*).³ Ganz ähnlich stellt er sich zu den Principien der Metaphysik, die ja im Grunde nichts weiter sind als die Theologumena der Philosophen: einmal im Leben (*semel in vita*) müsse man sie fassen (!), damit genug; dann möge man sie gedächtnissmässig festhalten, auf sich beruhen lassen oder doch im Jahre nur sehr wenige Stunden der Betrachtung ihnen widmen (*per annum paucissimas horas*)⁴: — der treue Jesuitenzögling, der stundenweise

1) Resp. ad prim. obj. p. 60 sq.

2) Vgl. Baur „Die chr. Lehre von der Dreieinigk.“ III. S. 483 f. Anm.

3) Princ. ph. I, 25.

4) Epist. I, 30. I, 5.

Eins nach dem Andren abthut und das Leben des Geistes wie ein Fachwerk behandelt.

Gleichwohl soll sein Gottesbegriff in sich bestimmt sein, Gott soll Aseität haben nicht nur in negativem, sondern auch in positivem Sinne, soll oder mag doch Ursache seiner selbst sein (*cum dicimus Deum a se esse, possumus quidem etiam intelligere istud negative, ita scilicet, ut tantum sensus sit, nullam esse ejus causam, sed, si prius de causa, cur sit sive cur esse perseveret, inquisivimus attendentesque ad immensam et incomprehensibilem potentiam, quae in ejus idea continetur, tam exsuperantem illam agnovimus, ut plane sit causa, cur ille esse perseveret nec alia praeter ipsam esse possit, dicimus Deum a se esse non amplius negative, sed quam maxime positive; quamvis enim dicere non opus sit illum esse causam efficientem sui ipsius, ne forte de verbis disputetur, quia tamen hoc, quod a se sit sive quod nullam a se diversam habeat causam, non a nihilo, sed a reali ejus potentiae immensitate esse percipimus, nobis omnino licet cogitare illum quodammodo idem praestare respectu sui ipsius, quod causa efficiens respectu sui effectus, ac proinde esse a se positive*).¹ Also das Wesen Gottes soll eine Genesis haben, Cartesius versichert, es sei genetisch bestimmt; aber ihm mangeln die begrifflichen Mittel zu begründen was er versichert: ihm mangelt, was Böhme hat: er fordert Böhme.

Mehr noch erhellt diess aus der Cartesianischen Substanzenlehre. Sobald nämlich durch den „Deus summe verax“ die bis dahin zweifelhafte Erkennbarkeit der Dinge gesichert ist, wird das All derselben in zwei Gattungen getheilt: in die Geisteswelt oder Welt der denkenden Substanz und die Körperwelt oder Welt der ausgedehnten Substanz (*non plura quam duo summa genera rerum agnosco: unum est rerum intellectualium sive cogitativarum hoc est ad mentem sive ad substantiam cogitantem pertinentium; aliud rerum materialium sive quae pertinent ad substantiam extensam hoc est ad corpus*).² Substanz freilich im eigentlichen Sinne als das, was so existirt, dass es schlechthin keines andern Dinges zu seiner Existenz bedarf (*ita existit, ut nulla plane alia re indigeat ad existendum*), sei nur Gott; allein, wenn es nur nicht in identischem Sinne (*univoce*) geschehe, könne Substanz auch das genannt werden, was nur mittels göttlicher Mitwirkung zu existiren vermag (*non nisi ope concursus Dei existere*

1) Resp. I. p. 57 sq.

2) Princ. ph. I, 48.

potest).¹ Unter diesem gemeinschaftlichen Begriff „mittels göttlicher Mitwirkung existirend“ (sub hoc communi conceptu) können jene beiden gedacht werden;² an sich aber sind sie durchaus verschieden (distinctio realis), haben durchaus nichts mit einander gemein (nihil prorsus commune est inter cogitationem et extensionem).³

Wie stimmt nun aber hiermit, was Cartesius ebenfalls lehrt oder doch gutheisst, dass Geist und Körper, jeder für sich, unvollkommene Substanzen seien, die nur in ihrer Verbindung ein Wesen für sich, den Menschen, bilden (animam et corpus ratione ipsius hominis esse substantias incompletas, et ex hoc, quod sint incompletae, sequi illud, quod componant, esse ens per se)?⁴ dass die Verbindung zweier Dinge begreifen nichts Anderes heisse, als sie in Eins zusammenfassen (duarum rerum conjunctionem concipere aliud non est quam illas ut unum quid concipere)?⁵ dass Geist und Körper auf's Engste verbunden seien (arcta et intima mentis nostrae cum corpore unio) und z. B. (!) die „commotio ad amorem“ nicht vom Geist allein, sondern von dieser engen Verbindung herrühre?⁶ Es bleibt ihm nichts übrig als anzunehmen, x Gott habe den Bund gestiftet (Deum animam rationalem creasse eamque isti corpori certo quodam modo conjunxisse)⁷: so dass der Gottesbegriff zuletzt doch den Grund nicht der bloss gedanklichen, sondern der wirklichen Einigung beider enthalte.

Aber enthält er ihn in der That? Um zwischen beiden Seiten vermitteln zu können, müsste er Theil an beiden haben; *ὁ μεσότης ἐνὸς οὐκ ἔστι* gilt auch hier. Nun aber wird die eine Seite, die Ausdehnung oder Körperlichkeit, Gott entschieden abgesprochen (certum est Deum non esse corpus)⁸ und ihm schon hiermit die Möglichkeit der Ver- xmittlung benommen; die andere wird ihm zwar zuerkannt (substantia cogitans increata atque independens, id est Deus)⁹, allein auch das göttliche Denken wieder dermassen vom menschlichen qualitativ oder eben substantiell unterschieden, dass ein Berührungspunkt, wie er doch zum Vollzuge der Einigung beider Seiten für Gott erforderlich wäre, schlecht-

1) Princ. ph. I, 51.

2) Ibid. I, 52.

3) Ibid. I, 60. Resp. V. p. 61. Vgl. Medit. VI. p. 43.

4) Epist. I, 90.

5) Epist. I, 33.

6) Princ. ph. I, 48.

7) De meth. V. p. 29 und Princ. ph. I, 60.

8) Princ. ph. I, 23.

9) Ibid. I, 54.

hin fehlt (*Deum intelligere et velle = cogitare, neque hoc ipsum ut nos. — nulla substantiae nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis*).¹

Nichtsdestoweniger soll, wie gesagt, der Gottesbegriff den Grund der Substanzeneinigung enthalten, und dass Cartesius wohl in den „paucissimis horis“ gerungen, das Sollen zu verwirklichen, lässt sich aus einem Zwiefachen abnehmen. Das Eine ist dieses. Der Mensch, die lebendige Zweiheit der Substanzen, Geist und Körper, wird dennoch als Eine Substanz gefasst, als Geist, in welchem „eminenter“ das Körperliche scheint mit enthalten sein zu können (*cogitatio est, haec sola a me divelli nequit, ego sum, ego existo, certum est... sum igitur praecise tantum res cogitans. — Intellexi me esse rem quandam sive substantiam, cujus tota natura sive essentia in eo tantum consistit, ut cogitem. — Ego hoc est mens, per quam solam sum is qui sum. — Mens cognitu facilius, notior quam corpus. — Cetera omnia, ex quibus rerum corporalium ideae conflantur, nempe extensio, figura, situs et motus,.... quia sunt tantum modi quidam substantiae, ego autem substantia, videntur in me contineri posse eminenter*).² Geht nun so im Geiste das Menschenwesen auf, wird so das Körperliche in ihm „aufgehoben“, und ist der Geist ein Ausfluss der Intelligenz Gottes, ein Theil des göttlichen Hauches,³ so dürfte Cartesius in Gott, damit Er die geistige und die körperliche Substanz vermitteln könne, ein analoges Verhältniss des im Geiste „eminenter“ enthaltenen Körperlichen (ewig Natürlichen) statuirt haben. Gesteigert wird die Wahrscheinlichkeit durch das Zweite, dass Cartesius auch dem göttlichen Geiste oder Gott, der ungeschaffenen denkenden Substanz, zwar nicht, wie er sich ausdrückt, substantiell, aber potenziell Ausdehnung zuschreibt (*nullam intelligo nec in Deo nec in angelis vel mente nostra extensionem substantiae, sed potentiae duntaxat*).⁴

Ausgeführt hat er allerdings in dieser Richtung nichts, und so bestätigt sich, was oben gesagt worden: ihm mangelt, was Böhme hat, er fordert Böhme. Dass übrigens unter solchen Umständen Cartesius das Böse, welches er auf den Irrthum zurückführt als auf ein

1) Ibid. I, 23. 51 (so lautet die Erklärung des „nomen substantiae non convenit Deo et illis univoce“).

2) Medit. II. p. 10 sq. — De meth. IV. p. 21. Medit. III.

3) Resp. VI. p. 43 sq. De pass. an. II, 68.

4) Epist. I. 69. Vgl. Resp. II. p. 90, womit freilich ibid. III. p. 22 (in idea Dei nihil est potentiale) in Widerspruch steht.

Ueberholtwerden des Verstandes durch den Willen', vom Begriffe Gottes, in welchem Erkennen, Wollen und Thun Ein Act seien (*per unicum semperque eandem et simplicissimam actionem omnia simul intelligit, vult et operatur*) fern zu halten weiss (*non vult malitiam peccati, quia non est res* — zumal für Ihn, den so zugleich Erkennenden und Wollenden)², und ebenso jegliche Vermischung des Göttlichen und Weltlichen vermeidet (*ne viderer favere eorum sententiae, qui Deum tanquam animam mundi materiae unitam considerant*)³: beides gereicht dem Begriffe nicht zu sonderlichem Lob und Vorzuge vor dem Böhme'schen; denn es ist eine Tugend der Schwäche, der Kraftlosigkeit, also keine wahre. Der Gott des Cartesius läuft freilich keine Gefahr der Verweltlichung; aber er hat, aus den Elementen seiner Construction beurtheilt, auch keinen inneren Bezug zu der Welt, die kaum etwas Anderes ist als ein feines Artefact.⁴ Er kann freilich nicht böse sein; aber er kann für uns wenigstens, die wir uns nicht anmassen sollen nach seinen Zwecken zu forschen⁵, auch nicht gut sein, und sein Wille, der nicht wie der menschliche den Verstand überholt, spottet doch des Verstandes und wird zur Willkür.⁶

So viel vom Inhalte der Cartesianischen Philosophie in Verhältniss zu dem der Böhme'schen; wir haben nun die Form zu prüfen.

Bei aller Aehnlichkeit mit Böhme in der anschaulich-naiven Berichterstattung von seinen Gedanken wie von interessanten Erlebnissen entbehrt Cartesius des ethischen Grundzuges, der Böhme's Denken durchwirkt: daher denn auch die Naivetät der Meditationen nicht jene seelenvolle der Aurora ist; ungerechnet, dass Cartesius, bei Weitem gebildeter oder schulgerechter als Böhme, oft doch, wie viele seiner Landsleute

1) Med. IV. p. 27 sq. Vgl. Princ. ph. I, 35 und 38 (*quod in errores incidamus, defectus quidem est in nostra actione sive in usu libertatis, sed non in nostra natura*). Trendel. „Hist. Beitr.“ II. S. 85.

2) Princ. ph. I, 23.

3) Epist. I, 72.

4) Princ. ph. IV, 203 med. *atque ad hoc artefacta non parum me adjuverunt etc.* Vgl. ibid. III, 45. „Non dubium est, quin mundus ab initio fuerit creatus cum omni sua perfectione... ac etiam in terra non tantum fuerint semina plantarum, sed ipsae plantae... Hoc fides christiana nos docet, hocque etiam ratio naturalis plane persuadet.“ — Die genetische Betrachtung („*tanquam ex seminibus quibusdam*“), fügt er hinzu, sei nur für uns, für unsre Erkenntniss erspriesslicher. Vgl. noch Schelling WW. II, 1. S. 271 (über die Naturphilosophie des Cartesius): „Man hat Mühe zu glauben, dass diess derselbe Cartesius ist, der die ersten Meditationen geschrieben.“

5) Princ. ph. I, 28.

6) S. Trendel. „Hist. Beitr.“ II. S. 133.

pflegen, obenhin redend eine „minor ingenuitas“ des Aristoteles und dergleichen Nichtigkeiten vorbringt, die im Munde des ungelehrten Böhme uns lächeln machen, in seinem aber verletzen. Zwar erklärt er für das höchste Gut sowohl die Erkenntniss der Wahrheit durch ihre ersten Gründe d. i. die Weisheit, deren Studium die Philosophie (*summum bonum... est cognitio veritatis per primas suas causas hoc est sapientia, cujus studium philosophia est*)¹, als auch den beharrlichen Willen recht zu handeln und die daraus entstehende Geistesruhe (*summum bonum... constans recte agendi voluntas et ex ea nascens animi tranquillitas*).² Indess die Lehrer seiner Jugend haben ihn den Widerspruch eines doppelten höchsten Gutes ertragen lehren; Theorie und Praxis sind ihm jede eine Sache für sich; „er ist ein gespaltener Mann“³.

Eben so scharf nun wie Theorie und Praxis sondert er Philosophie und Theologie; den Gedanken einer Vermittlung der Wissenschaft durch das Christenthum, wie er in Böhme war, wenn auch getrübt war, fasst er nirgends. Sie sollen übereinstimmen, ja, aber nur äusserlich (katholisch), nämlich so, dass jene diesem (d. h. dem Christenthume als Kirchenthume) sich unterwirft, und eine solche Uebereinstimmung rühmt er mehrfach selbst an seiner Lehre.⁴ Als das Organ der Philosophie bezeichnet er ausdrücklich die natürliche Vernunft allein, ohne das Licht des Glaubens (*absque lumine fidei sola ratione naturali*).⁵ Was sie offenbare, könne auf keine Weise zweifelhaft sein, weil es unmöglich ein anderes Vermögen gebe, dem gleiches Vertrauen zu schenken sei wie diesem natürlichen Lichte (*quaecunque lumine naturali mihi ostenduntur, ... nullo modo dubia esse possunt, quia nulla alia facultas esse potest, cui aequae fidam ac lumini isti*).⁶ Andererseits eingedenk der Schranken, die uns hindern Gott adäquat zu erkennen, von dessen Erkenntniss doch die alles Andern abhängt, meint er freilich auch, das natürliche Licht, obgleich ebenfalls von Gott uns gegeben (*lumen naturale, quod nobis indidit Deus*)⁷, gewähre viel geringere Gewissheit als dasjenige innere Licht, wodurch Gott auf übernatürliche Weise uns zum Glauben an Seine Offenbarung erleuchte (*lumen quoddam internum, quo a Deo supernaturaliter illustrati confidimus, ea, quae credenda pro-*

1) Princ. ph. Vorr. p. 3.

2) Epist. I, 1.

3) H. Ritter „Gsch. d. Ph.“ XI. S. 6.

4) Resp. IV. p. 137 sq. Epist. I, 114.

5) Princ. ph. Vorr. p. 3.

6) Med. III. p. 17.

7) Princ. ph. I, 28. 54.

ponuntur, ab ipso esse revelata et fieri plane non posse, ut ille mentiatur, quod omni naturae lumine certius est).¹ Allein er unternimmt es nicht, was ihm hierdurch wohl nahe genug gelegt war, das gegenseitige Verhältniss der beiden Lichter genauer zu bestimmen: gleichwie er zwar der Ueberzeugung lebt, Gott aus natürlichen Kräften lieben zu können, aber es unentschieden lässt oder den Theologen zu entscheiden überlässt, ob eine solche Liebe gleichsam der Mühe werth oder verdienstlich sei.² Wir gewahren mit Entsetzen die bestrickende Gewalt einer in ihrer Entartung mit der Philosophie schlechthin unverträglichen Religion, die diesem grossen edlen Genius frühe den freien Zutritt zur Wahrheit, zur Gnade und Wahrheit unmöglich machte.

Als Ideal wissenschaftlicher Methode schwebt ihm die mathematische vor³, als Ideal des Beweises der in der Mathematik muster- gültig erreichte Zusammenhang (qui advertent, quam multa... ex paucis quibusdam principiis hic deducta sint, quamvis ista principia tantum casu et sine ratione a me assumpta esse putarent, forte tamen agnoscent, vix potuisse contingere, ut tam multa simul cohaererent, si falsa essent).⁴ Gleichwohl widerräth er die Anwendung mathematischer Grundsätze, als welche die Einbildungskraft mit ihren Bildern verunreinige, auf Probleme der Metaphysik.⁵ Er widerräth ihre Anwendung, aber wendet, wo er Metaphysisches behandelt, sie selbst darauf an oder verfährt wenigstens wie ein Mathematiker, der gewisse erste Begriffe setzt, ohne sie abzuleiten, und mit ihnen nun operirt. Doch verlangt allerdings seine Eintheilung der Begriffe und Erkenntnissweisen, dass Metaphysisches und Mathematisches einander fern bleiben. Denn er unterscheidet ein dreifaches Erkennen: das durch reine Vernunft (per intellectum purum), das durch die von Seiten der Einbildungskraft unterstützte Vernunft (per intellectum imaginatione adju- tum), endlich das durch die Gefühle (per sensus).⁶ Das letzte ist ihm das auf die Verbindung der beiden Substanzen, des Geistes und des Körpers, bezügliche gemeine Erkennen; das mittlere, auf die Ausdehnung (Figur, Bewegung) gerichtet, das mathematische; das erste, rein-gedanklich, das metaphysische.⁷ Diesem, dem eigentlich-philosophischen, sollen jene

1) Resp. II. p. 78.

2) Epist. I, 35.

3) Reg. ad dir. ing. 1. 4.

4) Princ. ph. IV, 205.

5) Epist. II, 33.

6) Epist. I, 30.

7) Erdmann a. a. O. S. 211.

beiden, „sensus“ und „imaginatio“, als Hülfsmittel, als Gelegenheitsursachen sich unterordnen.¹ Es ist ausgesprochnermassen das intuitive Denken, der „intuitus“, der Urquell oder (Nach-)Schöpfer des Urstoffs aller Deduction (*nullas vias hominibus patere ad cognitionem certam veritatis praeter evidentem intuitum et necessariam deductionem*).² Intuitiv denkend berührt (*attingit*, — *ἅγγανει*) der Geist die Dinge, und, was er berührt, d. h. klar und deutlich erkennt, ist wahr (*lumen naturae sive cognoscendi facultatem a Deo nobis datam nullum unquam objectum posse attingere, quod non sit verum, quatenus ab ipsa attingitur, hoc est quatenus clare et distincte percipitur*).³ Die Dinge aber, die er berührt, die Gegenstände der Intuition sind die objectiven Ideen, in der Sprache des Cartesius die an sich selbst klaren „res“ oder „naturae pure simplices“ (die *ἀπλᾶ* des Aristoteles), die „veritates aeternae“.⁴ Darunter ist zuerst der Geist selbst (*nihil prius cognosci posse quam intellectum, quum ab hoc ceterorum omnium cognitio dependeat*), sodann die Gottheit, hernach gewisse Axiome wie „is, qui cogitat, non potest non existere dum cogitat“, und unzählige andere (*et alia innumera*).⁵ Aus diesen an sich klaren, im Erkenntwerden den Irrthum ausschliessenden (*Ar. περὶ ταῦτα οὐκ ἔστιν ἀπατηθῆναι, ἀλλ' ἢ νοεῖν ἢ μῆ*) einfachen Wahrheiten sollen die zusammengesetzten deductiv als Wahrheiten gefunden, bewährt und bewiesen werden.

Wir sehen also, wie Cartesius der Intuition im Erkenntnissprocesse, und zwar viel bewusster als Böhme, das Uebergewicht ertheilt. Sie geht bei ihm, der Würde wie der Zeit nach, dem reflectirenden Denken voraus (*cognitio interna reflexam semper antecedit*).⁶ Befremdend ist nur, dass, der methodisch so warm das metaphysische Denken empfiehlt, an die Gegenstände der Metaphysik so selten herantritt, dass, der dem Schauen so schön das Wort redet, so wenig schauet. Auch von dieser formellen

1) Reg. ad dir. ing. 8. p. 23. de meth. IV. p. 25.

2) Reg. ad dir. ing. 12. p. 41.

3) Princ. ph. I, 30. Ueber den Unterschied von „klar“ und „deutlich“ *ibid.* I, 45: „Claram voco illam perceptionem, quae menti attendenti praesens et aperta est (sicut ea clare a nobis videri dicimus, quae oculo intuenti praesentia satis fortiter et aperte illum movent); distinctam autem illam, quae, quum clara sit, ab omnibus aliis ita sejuncta est et praecisa, ut nihil plane aliud, quam quod clarum est, in se contineat.“ [Ueber die später und noch jetzt übliche (Leibnizische) Bestimmung der Klarheit und Deutlichkeit s. Ueberweg „Syst. d. Log.“ S. 97 vgl. mit S. 39.]

4) Reg. ad dir. ing. besonders 8 und 12. Princ. ph. I, 49.

5) Reg. ad dir. ing. 8. p. 23. Princ. ph. I, 49 und 75.

6) Resp. VI. p. 155.

Seite hat Böhme gethan, was Cartesius gewollt und vorgeschrieben; was aber gegen das Thun des Ersteren einzuwenden war, trifft nicht minder das Wollen des Letzteren. Denn an einer (Platonischen oder Aristotelischen) Vermittlung des intuitiven Denkens mit dem reflectirenden, in welchem letzteren an sich er allerdings den Teutonicus hinter sich lässt, fehlt es gänzlich auch bei ihm. Ein Bindeglied der „*ideae innatae*“ und der „*adventitiae*“ findet sich nirgends im Systeme, und während man nach den „ewigen Wahrheiten“ eine Erneuerung des strengsten mittelalterlichen Realismus erwarten sollte, werden durchaus nominalistisch (genauer: conceptualistisch) die Universalien (Cartesius bezeichnet als solche insonderheit die fünf „*quae vulgo nominantur*“, die fünf Prädicabilien: *genus*, *species*, *differentia*, *proprium*, *accidens*) aus dem Individuellen hergeleitet¹; ja während die mathematischen Grundsätze eines unreinen Beisatzes der Imagination verdächtig erscheinen, sollen Ausdehnung und Zahl doch auch zu den rein anschaulichen Dingen gehören.² Ueberhaupt dürfte die Methode oder, wenn man will, Unmethode Böhme's schwerlich so vielfachen Anlass zu hartem Tadel gegeben haben als die Cartesianische, die überall, wo nicht der naive Erzählungston vorwaltet, durch den Schein mathematischer Strenge besticht.³

Dass endlich ein Cartesius nicht zu einer theoretischen *unio mystica* versucht sein konnte, begreift sich hinlänglich aus dem Verhältnisse, worein er Gott zu den geschaffenen Substanzen gesetzt hatte. Eine wie hohe Vorstellung er auch bisweilen von der Philosophie als einem herr-

1) Princ. ph. I, 59: *Fiunt haec universalia ex eo tantum, quod una et eadem idea utamur ad omnia individua, quae inter se similia sunt, cogitanda, ut etiam unum et idem nomen omnibus rebus per ideam istam repraesentatis imponimus, quod nomen est universale.* So soll uns die Idee der Zweizahl durch den Blick auf zwei Steine entstehen u. s. w. Vgl. hierüber Trendelenburg „Geschichte der Kategorienlehre“ S. 263.

2) Epist. I, 29.

3) S. z. B. H. Ritter „Gsch. d. Ph.“ XI. S. 18 f.: „Wenn man seine verschiedenen Versuche in der Darstellung seiner Gedanken vergleicht, so bemerkt man, dass er weder über das Gewicht seiner Begriffserklärungen oder Beweise noch über den Gang in der Entwicklung seines Systems zur Sicherheit gekommen war.“ S. 34: „in der methodischen Begründung seiner Philosophie keineswegs sicher.“ S. 54: „seine völlige Unsicherheit in der Methode.“ S. 87: „Die Zusammenhangslosigkeit seiner Ergebnisse, die lockere Methode, in welcher er sie verknüpft, zeigen uns deutlich, dass er die Tiefe nicht kennt, in welcher die Einheit der Wissenschaften ihren Sitz hat.“ S. 94: „Er gab das folgenreiche aber verderbliche Beispiel, philosophische Untersuchungen in die mathematische Methode zu zwängen.“

lichen, reichgegliederten, wachsthümlich entwickelten Ganzen verräth, von welchem die übrigen Wissenschaften ihre Principien entlehnen (*tota philosophia veluti arbor est, cujus radices metaphysica, truncus physica etc. — Ceterae scientiae... a philosophia principia sua mutuuntur*)¹: Gott allein ist ihm völlig weise, die Menschen sind es nur mehr oder weniger (*solus Deus perfecte sapiens est, ... homines magis aut minus sapientes dici possunt*).² Gerade um ihr Wissen möglichst zu steigern, sollen sie fortwährend auf's Bestimmteste ihrer Endlichkeit und der Unendlichkeit Gottes sich erinnern (*ut scientiam perfectissimam... acquiramus, ... ea nobis cautela est utendum, ut semper quam maxime recordemur, et Deum rerum auctorem esse infinitum et nos omnino finitos*).³ Absurd sei es geradezu, das Absolute absolut oder adäquat begreifen zu wollen, die endliche Vernunft für unendlich zu halten.⁴ Ein Anderes ja sei „attingere“, ein Anderes „comprehendere“, wie es ein Anderes sei, einen Berg berühren (*tangere*), ein Anderes ihn umarmen (*ulnis amplecti*).⁵ Am Ende wagt der Vater der modernen Philosophie, eingedenk seiner Schwäche, nichts von allem dem, was er erkennt, unumstösslich wahr zu nennen (*memor meae tenuitatis nihil affirmo*)⁶: allerdings wiederum eine Tugend, die wir in so ungeschmälertem Umfang an Böhme vermissen; doch die Entscheidung über ihre Verdienstlichkeit brauchen wir wohl nicht den Theologen zu überlassen.

4. Böhme und Spinoza.

Aus dem eben angestellten Vergleiche mit Cartesius erhellt die Berechtigung und Bedeutung Böhme's auch für die neuzeitliche Philosophie. Es würde somit unsrer nächsten Absicht Genüge geschehen sein, wenn es nicht noch von Belang wäre, den Teutonicus an den gerade heranzuführen, der vielfach für seinen Gegenfüßler erklärt und auch nach den

1) *Princ. ph. Vorr. p. 10 sq. De meth. I. p. 5.*

2) *Princ. ph. praef. p. 2.*

3) *Princ. ph. I, 24.* [Ueber den Unterschied von „*infinitum*“ (nur Gott) und „*indefinitum*“ (z. B. Zahl der Sterne, Ausdehnung der Welt u. s. w.) s. ebend. I, 26 f.]

4) *Princ. ph. I, 26. 54.* Vgl. *Resp. ad II obs. p. 74*: „Cum Deus dicitur incogitabilis, intelligitur de cogitatione ipsum adaequate comprehendente.“

5) *Ep. ad C. L. R. p. 146. Princ. ph. I, 41.*

6) *Princ. ph. IV, 207.* Vgl. noch Ritter a. a. O. S. 85: „Unstreitig ist bei ihm der Gedanke an die Beschränktheit unsres Wissens sehr vorherrschend.“ S. 95: „die Genügsamkeit seiner Philosophie.“

Tagen F. H. Jacobi's weit und breit wie ein Musterphilosoph, zumal in methodologischem Betrachte, um so unbedenklicher gefeiert worden ist, als er offenkundig in die Anlage und Ausgestaltung unsrer letzten grossen Gedankensysteme bestimmend eingegriffen.

Spinoza vollendete die Cartesianische Philosophie nach der Richtung, die er in ihr selbst ausdrücklich angezeigt fand. Denn hatte Cartesius von vorn herein zugegeben, dass Gott allein Substanz im eigentlichen Sinne (*quae nulla plane re indigeat*) genannt werden dürfe; hatte er ferner — was wir geflissentlich hier erst hervorheben, da es innerhalb des Cartesianismus wenig austrägt — nach einmal vollzogener Erweiterung des Substanzbegriffs unter den „Attributen“, aus welchen die (jede) Substanz erkannt werde, Eine vorzügliche Eigenschaft (*una praecipua proprietas*) ausgezeichnet, die das Wesen der Substanz constituire und zu der alles Andere, was ihr noch beigelegt werde, sich wie ein „Modus“ verhalte; hatte er sodann als die „*praecipua proprietas*“ der körperlichen Substanz die Ausdehnung ermittelt, als die der geistigen das Denken (*non potest substantia primum animadverti ex hoc solo, quod sit res existens, quia hoc solum per se nos non afficit, sed facile ipsam agnoscimus ex quolibet ejus attributo, per communem illam notionem, quod nihili nulla sint attributa nullaeve proprietates aut qualitates. Ex hoc enim, quod aliquod attributum adesse percipiamus, concludimus aliquam rem existentem sive substantiam, cui illud tribui possit, necessario etiam adesse. Et quidem ex quolibet attributo substantia cognoscitur, sed una tamen est cujusque substantiae praecipua proprietas, quae ipsius naturam essentiamque constituit et ad quam aliae omnes referuntur. Nempe extensio ... substantiae corporeae naturam constituit et cogitatio constituit naturam substantiae cogitantis. Nam omne aliud, quod corpori tribui potest, extensionem praesupponit estque tantum modus quidam rei extensae, ut et omnia, quae in mente reperimus, sunt tantum diversi modi cogitandi*)¹; ja hatte er endlich, und klarer konnte er kaum sich ausdrücken, alles zusammennehmend eingestanden, begreiflicher sei die denkende, die ausgedehnte Substanz als die blosse Substanz, deren Begriff abstract zu fassen einigermaßen schwer falle (*facilius intelligimus substantiam extensam vel substantiam cogitantem quam substantiam solam omisso eo, quod cogitet vel sit extensa; nonnulla enim est difficultas in abstrahenda notione substantiae a notionibus cogitationis vel extensio-*

1) Cart. Princ. ph. I, 52 u. 53.

nis)¹: was lag nach alle dem näher als mit dem eigentlichen Sinne der Substanz Ernst zu machen, ihrer Abstractheit aber, die bei Cartesius unvermeidlich war, sofern er seine wahrhafte Substanz den beiden so genannten *attributis* entrückt hatte, und dem correlaten Uebelstande, dass die das Wesen der (je einer geschaffenen) Substanz constituirenden Attribute bei aller uneigentlichen Substantialität doch von der eigentlichen Substanz, der sie attribuiert werden konnten, getrennt waren, — diesem zwiefachen Uebel gleichsam mit Einem Schlage abzu-
 X helfen, nämlich mit der Bestimmung Gottes als der Einen denkenden und ausgedehnten Substanz? Dieser Schlag ist die That Spinoza's.

Dass der Gottesgedanke sein Grundgedanke, dass Gott ihm alles in allem Gewussten und Wissbaren sei, versichert er mindestens eben so häufig und nachdrücklich als Böhme (*praeter Deum nulla dari neque concipi potest substantia; quicquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse neque concipi potest; omnes ideae, quatenus ad Deum referuntur, verae sunt; summum, quod mens intelligere potest, Deus est, hoc est ens absolute infinitum et sine quo nihil esse neque concipi potest etc. etc.*).² An Gott, am Dasein Gottes zu zweifeln, zeuge, meint er, von Gewissenlosigkeit oder von völliger Verblendung (*si .. forte quis scepticus et de ipsa prima veritate et de omnibus, quas ad normam primae deducemus, dubius adhuc maneret, ille profecto aut contra conscientiam loquetur, aut nos fatebimur dari homines penitus etiam animo obcaecatos a nativitate aut a praejudiciorum causa, id est aliquo externo casu*).³ Vielmehr müsse für alle, die nur nicht verworren urtheilen (*de rebus confuse judicant*) die Gottesexistenz ein Axiom sein und zu den Gemeinbegriffen oder allgemeinen Verstandesgrundsätzen gehören (*si homines ad naturam substantiae attenderent, minime de veritate propositionis septimae — „ad naturam substantiae pertinet existere“ — dubitarent; imo haec propositio omnibus axioma esset et inter notiones communes numeraretur*).⁴ Daher beweist denn auch Spinoza nicht wie Cartesius das Dasein Gottes, weder ontologisch noch kosmologisch; oder ja, er beweist es, aber auf seine Weise, nämlich in Nominaldefinitionen gewisse erste Begriffe setzend und auf sie, als wären sie durch das Setzen begründet, alles Fernere stützend und bauend. Denn mag er, wie in seinem Hauptwerke, vom Begriffe des „ens absolute infinitum“ ausgehen und, da das „infinitum“ die „absoluta affir-

1) Cart. Princ. ph. I, 63.

2) Spin. Eth. I, 14. 15. II, 32. IV, 28 dem.

3) Spin. de int. emend. VII (Ausg. von Bruder, Bd. II. S. 20).

4) Eth. I, 8 schol. 2.

matio“ sei, schliessen, dass es auch sein eigenes Dasein bejahe, dass also sein Wesen seine Existenz involvire oder dass es „causa sui“ sei¹; oder mag er, umgekehrt, wie in den Briefen², aus dem Begriffe des „ens“, zu dessen Wesen das Dasein gehöre (ad cuius essentiam pertinet existentia), mithin aus dem (Spinozistischen) Begriffe der „causa sui“, folgern, dass dieses „ens“, da alle Unvollkommenheit und Endlichkeit ein Nichtsein oder eine Beraubung des Seins bedeute, unendlich sei: das Verfahren ist in beiden Fällen dasselbe und von derselben Beweiskraft.³ Wenn Aristoteles bei seinen Grundbegriffen, als welche selbst je eine höchste Gattung des Seins bilden (weshalb sie von den Stoikern τὰ γενικώτατα genannt wurden), an die Stelle der Definition, die doch den Begriff unter das nächsthöhere Genus bringen soll, eine Angabe der ἴδια treten lässt: so warnt Spinoza vor dem Letzteren (ne ... propria quaedam usurpemus) und besteht darauf, dass auch die „res increata“ definirt werde. Freilich könne ihre Definition nicht, wie die der „res creata“ die nächste Ursache enthalten (comprehendere causam proximam); sondern das erste Erforderniss sei, dass sie alle fremde Ursächlichkeit ausschliesse (definitionis rei increatae haec sunt requisita: primum, ut omnem causam secludat, hoc est, objectum nullo alio praeter suum esse egeat ad sui explicationem).⁴ So erhalten wir die „causa sui“ oder den Gott, der nichts Anderes, sondern sich selbst zur Ursach hat; was aber er selbst sei, ist hierdurch nicht bestimmt. Gilt überhaupt dem Spinoza die Bestimmung für Verneinung, für ein nicht das Sein, sondern das Nichtsein der Sache Betreffendes (determinatio ad rem juxta suum Esse non pertinet, sed e contra est ejus Non-esse, ... determinatio negatio est)⁵, und gelten ihm die Worte für einen Theil der Imagination, für Zeichen der Dinge, nur sofern diese in der Vorstellung, nicht im Verstande sich befinden (verba sunt pars imaginationis, ... non sunt nisi signa rerum, prout sunt in imaginatione, non autem prout sunt in intellectu)⁶: so kommt, scheint es — wenn anders, wie wir hörten, das Wesen des Unendlichen in schlechthiniger Bejahung aufgeht, und, wie wir später hören werden, der Verstand,

1) Eth. I, die Definitionen und Prop. 8 schol. 1.

2) Z. B. Epist. 40. 41. 72.

3) Die eigenthümliche Verschmelzung des Kosmologischen und Ontologischen in diesem Verfahren weist Trendelenburg nach „Hist. Beitr.“ II. S. 49 f.

4) De int. emend. XIII. S. 36 f.

5) Epist. 50.

6) De int. emend. XI. S. 34 f.

nicht die Imagination, das Organ der Gotteserkenntnis ist —, so kommt dem Gotte Spinoza's Unbestimmbarkeit, Unaussprechlichkeit zu, oder wir können höchstens erfahren, was er nicht ist. In der That tragen die sämtlichen am Eingange der Ethik aufgestellten Mit- oder Neben-Definitionen Gottes ein verneinendes, ein abwehrendes Gepräge an sich: die *causa sui* (*cujus natura non potest concipi nisi existens*), die Substanz (*cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat*), das Freie (*res libera, quae ex sola suae naturae necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur; necessaria autem vel potius coacta, quae ab alio determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione*), das Ewige (*per aeternitatem intelligo ipsam existentiam, quatenus ex sola rei aeternae definitione necessario sequi concipitur*). Nur die eigentliche, die Haupt-Definition Gottes als derjenigen Substanz, die aus unendlichen (unendlich vielen) Attributen bestehe, deren jedes das ewige und unendliche Wesen ausdrücke (*per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit*), nur sie leitet über zu positiven Bestimmungen.¹

Wie bei Spinoza die Attribute, insonderheit die beiden aus den „*infinitis*“ allein herausgehobenen und festgehaltenen des Denkens und der Ausdehnung, zur Substanz sich verhalten, ist eine Streitfrage der Ausleger.² In der Definition will er unter Attribut das verstanden wissen, was der Intellect von (an) der Substanz als wesentlich begreift (*per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit tanquam ejusdem essentiam constituens*). Nimmt man dazu, dass der Intellect dem Spinoza nicht in die Substanz fällt, sondern in die demnächst zu betrachtende „*natura naturata*“ oder Welt der „*modi*“ (= *res particulares — Dei attributorum affectiones, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur*)³; dass die Sätze „*cogitatio attributum Dei est sive Deus est res cogitans*“ und „*extensio attributum Dei est sive Deus est res extensa*“ nicht im ersten Buche der

1) Vgl. das ganz Cartesianische in *Spin. Cog. Met. I. cap. 3*: „*Ens, quatenus ens est, per se solum ut substantia nos non afficit, quare per aliquod attributum explicandum est.*“

2) S. besonders gegen Erdmann (*Gesch. der neueren Philos. I, 2. S. 60 ff. und Verm. Aufs. 1846. S. 147 ff.*). Trendel. „*Hist. Beitr.*“ II. S. 40 ff. Anm.

3) *Eth. I, 25 cor. Eth. I, 31*: „*Intellectus actu, sive is finitus sit sive infinitus, ... ad naturam naturatam, non vero ad naturantem referri debet.*“ *Demonstr.* „*Per intellectum non intelligimus absolutam cogitationem, sed certum tantum modum cogitandi.*“

Ethik „de Deo“, sondern im zweiten „de natura et origine mentis“ stehen; dass ein reales Sein, ein Sein ausserhalb des Verstandes nur der Substanz und den Accidenzen zugeschrieben wird (*praeter substantias et accidentia nihil datur realiter sive extra intellectum*)¹ und was sich Aehnliches findet: so scheint diess Alles die Ansicht von dem so genannten äusserlichen Verhältniss der Attribute zur Substanz in hohem Grade zu rechtfertigen. Andererseits aber stürzt bei einer solchen Ansicht die ganze Erkenntnistheorie Spinoza's in sich zusammen; denn nach ihr soll der Verstand, ein Theil des unendlichen göttlichen Verstandes, die Dinge, wie sie sind, oder wahr begreifen (*res vere percipit, pars est infiniti Dei intellectus, adeoque tam necesse est, ut mentis clarae et distinctae ideae verae sint ac Dei ideae*).² Sodann, vom Erkenntnistheoretischen abgesehen und das fragliche Verhältniss für sich erwogen, werden die Attribute ausdrücklich als ewige bezeichnet (*Deus sive omnia Dei attributa sunt aeterna*)³ und als solche, die so wesentlich zur Substanz gehören, dass sie mit ihnen stehe und falle, ohne sie weder sein noch begriffen werden könne (*substantiae essentiam constituentia; — ad essentiam alicujus rei id pertinere dico, quo dato res necessario ponitur et quo sublato res necessario tollitur, vel id, sine quo res et vice versa quod sine re nec esse nec concipi potest*).⁴ Endlich ergibt sich daraus, dass Spinoza seinem Gott „infinita attributa“ beilegt, von denen der Verstand nur einige, nicht alle noch auch nur den grössten Theil, erkenne (*quaedam ejus attributa, non autem omnia neque maximam intelligere partem*)⁵, doch deutlich genug, dass er die Attribute nicht für blosse Verstandesproducte kann gehalten haben, die Gott an und für sich nicht hätte, wenn der Verstand sie nicht an ihn heranbrächte, dass vielmehr die angeführten, einer Veräusserlichung des Verhältnisses scheinbar günstigen Aussprüche nur diess besagen, der Verstand erkenne — nicht wider seine Natur und willkürlich, was ihm zu erkennen und der Substanz zuzuerkennen beliebt, sondern erkenne seiner Natur gemäss — an, was in Wahrheit besteht. Denn wollte man einwenden, dass die so eben als Zeugnis benutzten Worte des sechzigsten Briefes lediglich

1) Epist. 4. (Der Brief ist aus der Zeit, da Spinoza noch von einer Substanzenmehrheit redet wie in den *Princ. ph. Cart.* und *Cog. met.*; vgl. Erdmann „*Gesch. d. neueren Ph.*“ I, 2. S. 56.)

2) Eth. II, 43 schol.

3) Eth. I, 19.

4) Eth. I def. 4. Eth. II def. 2.

5) Epist. 60.

auf den individuellen Verstand des Briefstellers, nicht aber auf den menschlichen Verstand überhaupt sich beziehen: so wehrt dem die Art, wie Spinoza durch die Beschaffenheit nicht etwa nur seiner Denk- und Ausdehnungs-Modi, sondern schlechthin der Modi die Zweiheit der Attribute begründet.

Eins nämlich hängt, wenn nicht in Spinoza's Systeme doch für die Einsicht in sein System, unablöslich am Anderen: die Substanz an den Attributen, die Attribute an den Modis. Es ist allerdings richtig: Spinoza bestreitet die Möglichkeit, eine Erkenntniss der Attribute auf dem Erfahrungswege zu gewinnen; sie sollen intellectuell geschaut, angeschaut werden (*quum existentia attributorum ab eorum essentia non differat, eam nulla experientia poterimus assequi; — hoc cognoscendi genus i. e. scientia intuitiva procedit ab adaequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum*).¹ Allein dass hiermit die Erfahrung nur als bewirkende, nicht auch als veranlassende, sollicitirende Ursache unsrer Erkenntniss der Attribute ausgeschlossen, oder, mit andren Worten, dass Spinoza's Meinung ist, wir sollen das erfahrungsmässig Erkannte intuitiv (etwa durch Combination der s. g. *via negationis* und *via eminentiae*)² in's Metaphysische steigern oder zu Gottes würdigen Attributen erheben, diess geht klar hervor aus den wichtigen Worten eines seiner letzten Briefe, welche folgendermassen lauten: *dico mentem humanam illa tantummodo posse cognitione assequi, quae idea corporis actu existentis involvit, vel quod ex hac ipsa idea potest concludi. Nam cujuscunque rei potentia sola ejus essentia definitur, mentis autem essentia in hoc solo consistit, quod sit idea corporis actu existentis, ac proinde mentis intelligendi potentia ad ea tantum se extendit, quae haec idea corporis in se continet vel quae ex eadem sequuntur; ad haec corporis idea nulla alia Dei attributa involvit neque exprimit quam extensionem et cogitationem; nam ejus ideatum, nempe corpus, Deum pro causa habet, quatenus sub attributo extensionis et non quatenus sub ullo alio consideratur, atque adeo haec corporis idea Dei cognitionem involvit, quatenus tantummodo sub extensionis attributo consideratur. Deinde haec idea, quatenus cogitandi*

1) Epist. 28. Eth. II, 40 schol. 2. Vgl. Epist. 41.

2) Vgl. hierüber die trefflichen Bemerkungen von Nitzsch (zur theologischen Eigenschaftslehre) „Syst. d. chr. Lehre“, sechste Auflage, S. 153, wo auch Spinoza's (Cog. met. II, 3. §. 1) „sequitur, quod Dei infinitas invito vocabulo sit quid maxime positivum“ beachtet wird.

modus est, Deum etiam pro causa habet, quatenus res est cogitans et non quatenus sub ullo alio attributo consideratur. Apparet itaque mentem humanam sive corporis humani ideam praeter haec duo nulla alia Dei attributa involvere neque exprimere. Ceterum ex his duobus attributis vel eorundem affectionibus nullum aliud Dei attributum concludi neque concipi potest. Atque adeo concludo, mentem humanam nullum Dei attributum praeter haec posse cognitione assequi, ut fuit propositum.¹

Spinoza's Definition der Modi, wonach sie Affectionen der Attribute seien, ist oben schon berührt worden; zuerst im ersten Buche der Ethik definirt er: per modum intelligo substantiae affectiones, sive id quod in alio est, per quod etiam concipitur.² Da die Attribute (noch) wesentlich identisch sind mit der Substanz und eben (erst) durch die Modi der Unterschied gesetzt wird, so laufen beide Definitionen auf Eins hinaus. Die Substanz also oder die Attribute, lehrt Spinoza, werden afficirt oder werden auf bestimmte Art ausgedrückt durch Modi, und zwar das Denken durch die Modi des Verstandes und des Willens, die Ausdehnung durch die Modi der Ruhe und der Bewegung.³ Die Reihe der Denkmodi bildet die Geisterwelt, die der Ausdehnungsmodi die Körperwelt, beide zusammen die „natura naturata“, die sich zu Gott als der „natura naturans“ wie das Consecutivum zum Constituens verhält.⁴ Denn die Modi folgen (wir berichten weiter aus Spinoza und enthalten uns für jetzt alles Urtheilens) aus der Nothwendigkeit der Natur Gottes oder eines jeden seiner Attribute; sie sind in

1) Epist. 66. Vgl. das „omnia quae sunt“ in Eth. I axiom. 1 mit dem „res extensa et res cogitans“ in Eth. I, 14 cor. 2 und Trendel. „Hist. Beitr.“ II. S. 53: „An dieser Stelle liegt der Grundgedanke. — Denken und Ausdehnung sind .. aufgenommen .., nur indem die endlichen Modi in's Unendliche übersetzt und erweitert werden“ und kurz vorher: „sie werden aus den endlichen Dingen dargethan, inwiefern diese Weisen sind, welche Gottes Wesen auf eine bestimmte Art ausdrücken.“

2) Eth. I def. 5.

3) Eth. I, 25. cor. 32. cor. 2.

4) Eth. I, 29 schol. Trendel. a. a. O. S. 51 Anm. — Nur muss bei dem „Consecutivum“ das Spinozistische „sequi ex necessitate“ festgehalten und dem gemäss das „Constituens“ verstanden werden. „Natura naturans“ und „natura naturata“ sind bei Spinoza durchaus das Nämliche, was bei Schleierm. („Der chr. Gl.“ 3. Ausg. I. S. 169) Gott und Welt, „die absolute ungetheilte Einheit“ und „die in sich selbst getheilte und zerspaltene Einheit, welche zugleich die Gesammtheit aller Gegensätze und Differenzen und alles durch diese bestimmten Mannigfaltigen ist“, d. h. beide sind das Ein und All, aber im Gottesbegriffe liegt der Ton auf der Einheit, im Weltbegriff auf der Allheit (geeinten Vielheit).

Gott und können ohne Gott weder sein noch begriffen werden (*ex necessitate Dei naturae sive uniuscujusque Dei attributorum sequuntur, ... in Deo sunt et sine Deo nec esse nec concipi possunt*)¹, nicht ohne Gott, nicht ausser Gott (*extra Deum nulla potest dari substantia, hoc est res, quae extra Deum in se sit*).² Sofern ihre Definition nicht die Definition der Substanz, kann sie keine Existenz einschliessen: wesshalb wir sie, ob sie gleich existiren, als nicht existirend begreifen mögen (*modorum definitio, quatenus non est ipsa substantiae definitio, nullam existentiam involvere potest: quapropter, quamvis existant, eos ut non existentes concipere possumus*).³ Nur als Theilen des grossen Ganzen der Natur kommt ihnen ein gewisses Sein zu, jedoch auch als Theilen nicht etwa in dem Sinne, dass sie von Anfang vollständig (substantiell) wären und die Substanz zusammensetzten, aus der sie dann wiederum für sich herausträten: so nicht, in diesem Sinne ist die Substanz untheilbar (*indivisibilis*).⁴ Alle Seins-Ursächlichkeit bleibt bei Gott, und da in dem gewöhnlichen Verhältnisse von Ursache und Wirkung sowohl auf die letztere etwas übergeht von der Selbstständigkeit der ersteren als auch eine Art von Gleichheit oder Gemeinschaftlichkeit Statt findet, dieses beides aber auf die Stellung der Modi zur Substanz keine Anwendung leidet (*existentia substantiae toto genere a modorum existentia diversa*)⁵: so ist die Causalität Gottes nicht die gewöhnliche, sondern er ist aller Dinge immanente Ursache (*Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens*).⁶ Unter sich bestimmen sie ein Ding das andere zur Existenz; aber die eigentliche Seinskraft derselben, die Kraft, in der bestimmten Existenz zu verharren, hat ihren Grund in Gott, folgt aus der ewigen Nothwendigkeit der Gottesnatur (*etsi unaquaeque ab alia re singulari determinetur ad certo modo existendum, vis tamen, qua unaquaeque in existendo perseverat, ex aeterna necessitate naturae Dei sequitur*).⁷ Und was die gegenseitige Bestimmung und Bestimmbarkeit der Dinge, ihre Einwirkung auf einander anlangt, so erstreckt sie sich nicht von der Reihe der Denkmodi auf die der Ausdehnungsmodi hinüber oder umge-

1) Eth. I *ibid.*

2) Eth. I, 18 *dem.*

3) Epist. 29.

4) Eth. II *lemm.* 7 *schol.* Epist. 15. 40. 41. Eth. I, 13. 15 *schol.*

5) Epist. 29.

6) Eth. I, 18.

7) Eth. II, 45 *schol.*

kehrt; sondern die beiden Reihen bestehen völlig getrennt, und nur innerhalb jeder Reihe hängt eins vom anderen ab als von seiner nächsten (relativen) Ursache, wie denn auch die absolute Ursache eines Denkmodus Gott nicht ist kraft des Attributs der Ausdehnung, sondern als die „res cogitans“ und umgekehrt (*esse formale ideae ex. gr. circuli non nisi per alium cogitandi modum tanquam causam proximam, et ille iterum per alium, et sic in infinitum potest percipi, ita ut, quamdiu res ut cogitandi modi considerantur, ordinem totius naturae sive causarum connexionem per solum cogitationis attributum explicare debeamus, et quatenus ut modi extensionis considerantur, ordo etiam totius naturae per solum extensionis attributum explicari debeat.* — Cujuscunque attributi modi Deum, quatenus tantum sub illo attributo, cujus modi sunt, et non quatenus sub ullo alio consideratur, pro causa habent).¹ Ungeachtet aber dieser völligen Getrenntheit der beiden Reihen, ungeachtet ihrer Abgeschlossenheit und Selbstgenügsamkeit, vermöge deren die eine niemals einer Ergänzung durch die andere bedarf (*nunquam extensio, quia non cogitat, imperfecta dicitur, quandoquidem ejus natura nihil tale exigit, quae in extensione sola consistit, hoc est in certo entis genere*)², — dessungeachtet sind sie in ihrem Parallelismus durchaus nicht inhaltlich unterschieden, sondern ganz identisch (*ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum; — mens et corpus una eademque res est, quae jam sub cogitationis, jam sub extensionis attributo concipitur*)³: eine Identität, die ihren natürlichen Grund darin hat, dass Gott, die denkende Substanz, und Gott, die ausgedehnte Substanz, ein und dieselbe Substanz ist (*substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia*).⁴ Nicht zwar als dürften wir sagen, Gott sei der freie, zweckmässig waltende, Platonisch-gute (*omnia sub ratione boni agens*) Urheber jener identischen Ordnung der Dinge: ehe ein solcher Wahn aufkäme, sollte lieber von Ordnung gar die Rede nicht sein (*quasi ordo aliquid in natura praeter respectum ad nostram imaginationem esset*)⁵; sondern die Ordnung folgt aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur (*res nullo alio modo neque alio ordine a*

1) Eth. II, 7 schol. II, 6. Vgl. III, 2: „Nec corpus mentem ad cogitandum nec mens corpus ad motum neque ad quietem nec ad aliquid, si quid est, aliud determinare potest.“

2) Epist. 41.

3) Eth. II, 7. III, 2 schol.

4) Eth. II, 7 schol.

5) Eth. I append. (ed. Brud. I. p. 220 sq.).

Deo produci potuerunt, quam productae sunt)¹, Gottes Macht ist Gottes Wesen, und allein zufolge der Nothwendigkeit seines Wesens ist er Ursache sowohl seiner selbst als der Dinge (Dei potentia est ipsa ipsius essentia; — ex sola necessitate Dei essentiae sequitur Deum esse causam sui et omnium rerum)², in demselben Sinne dieses wie jenes (eo sensu, quo Deus dicitur causa sui, etiam omnium rerum causa dicendus est).³ Bei dieser Alleinherrschaft der Nothwendigkeit, welcher die ja nicht bloss von Gott, sondern auch von einander abhängigen Dinge gleichsam zweimal unterworfen sind (in mente nulla est absoluta sive libera voluntas, sed mens ad hoc vel illud volendum determinatur a causa, quae etiam ab alia determinata est, et haec iterum ab alia et sic in infinitum)⁴, müssen Zweck wie freier Wille, müssen Gutes und Böses folgerecht als Wahnbegriffe erscheinen, weder in Beziehung auf Gott gültig noch überhaupt (Deus ut nullius finis causa existit, nullius etiam finis causa agit, — nihil naturae alicujus rei competit nisi id quod ex necessitate naturae causae efficientis sequitur, et quicquid ex necessitate naturae causae efficientis sequitur, id necessario fit; Deus non operatur ex libertate voluntatis; bonum et malum quod attinet, nihil etiam positivum in rebus, in se scilicet consideratis, indicant, nec aliud sunt praeter cogitandi modos seu notiones, quas formamus ex eo, quod res [nach dem falschen Zweckbegriffe] ad invicem comparamus).⁵ Uebrigens sind, weil eben alles nothwendig ist, auch dergleichen Wahnbegriffe nothwendig (ideae inadaequatae et confusae eadem necessitate consequuntur ac adaequatae sive clarae et distinctae ideae).⁶

An diesem Punkt angelangt, der sich wohl zu einem Haltpunkte, wo nicht Endpunkte des Denkens eignet, möchten wir an aller Vergleichbarkeit des Spinozistischen Gottesbegriffs mit dem Böhme'schen verzweifeln; denn was haben wir von der einen Seite, nämlich von Seiten Spinoza's, zu vergleichen? Geradezu nichts oder ein Nichts von Nichtsen: was irgend zur Bestimmung des Gottesbegriffs die-

1) Eth. I, 33 et schol. 2.

2) Eth. I, 34 et dem.

3) Eth. I, 25 schol.

4) Eth. II, 48.

5) Eth. IV. Praef. I, 32. coroll. 1. Vgl. Epist. 32. 36. — Eth. I, App. sagt er statt „praeter cogitandi modos“ unumwunden „praeter imaginandi modos, quibus imaginatio diversimode afficitur“. S. auch Erdm. a. a. O. S. 92 f.

6) Eth. II, 36.

nen könnte und sollte, es hat sich uns alles unter der Hand verzehrt. Die Attribute, die das Wesen der Substanz ausmachen, sie, ohne welche Gott aller positiven Bestimmungen ermangelt, werden nicht aus der Substanz selbst, sondern aus den Modis abgeleitet, aus den vorliegenden endlichen Dingen, das Denken und die Ausdehnung aus dem Geist und dem Körper. Nun aber sind diese wiederum (Geist und Körper) schlechthin identisch, sind unterschieden nur sofern sie unter dem einen oder anderen Attribute betrachtet werden, ja sind schlechthin nichts ohne die Substanz, die doch ihrerseits erst durch sie, durch die von ihnen herkommenden Attribute zu etwas (Bestimmtem, in sich Unterschiedenem, concret-Einigem) werden soll, sind gegen die Substanz so nichtig, dass wir sie erst völlig wegdenken müssen, wenn wir die Substanz wahrhaft betrachten wollen (*substantia .. depositis affectionibus et in se considerata hoc est vere considerata*).¹ Also — — —. Hätten und wüssten wir von Spinoza nur das bisher Entwickelte, d. h. das, was man unter dem Titel seiner „Grundbegriffe“ darzustellen pflegt², und sollte es nun dabei bleiben, dass wir diesen Mann der Substanz, der Attribute und der Modi mit Jakob Böhme zusammenhielten: so würde der Letztere, in dem Lichte gesehen das von Platon und Aristoteles und Cartesius auf ihn gefallen, wie wunderbar noch immer, doch als ein Philosoph erscheinen von unzweifelhafter Gedankentiefe; die Philosophie aber des Spinoza vermöchte uns nur ein pathologisches Interesse abzugewinnen: wir ständen vor einem krankhaft-grossen Denker, welcher einen Gott erleidet (*Deum patitur*), jedoch den unbekannten Gott, ein *Ἰεῖον*, — das Gespenst (so könnte man wohl sagen im Hinblick auf das offenkundige, nachher noch zu beachtende Verhältniss Spinoza's, des [gewesenen] Juden, zum Christenthume wie bei scharfer Unterscheidung desjenigen Judenthums, welches ein Vorchristenthum war und beziehungsweise noch ist, von dem wider das Christenthum verhärteten) das Gespenst des, seit dem Offenbarwerden des lebendigen Gottes in Jesu Christo, abgelebten Judengottes. Dass Spinoza trotzdem in den Ruf eines keineswegs allein durch dieses Pathos grossen Philosophen gekommen, würde dann nur ein neuer Beleg dafür sein, wie leicht die über Welt-Ruf und -Verruf den Ausschlag gebenden Richter und insonderheit die Organe der wissenschaftlichen „Volksjustiz“ *more et ordine geometrico* sich bestechen lassen, das Hohlste, aus Nichts in Nichts sich Auflösende, buchstäblich Nichts-

1) Eth. I, 5 dem.

2) Z. B. Erdm. „Gesch. d. n. Ph.“ I, 2. S. 53—69 (§. 8).

sagendste von der Welt für erhabene Wahrheit zu nehmen, — Stein für Brot.

So aber ist es nicht. Gerade was unsrem Philosophen in den Augen des mit formeller Folgerichtigkeit zufriedenen Verstandes schadet, dass er nämlich von sich selber abgefallen und sich zu „gewägten“, zu un- „demonstrirbaren“ Behauptungen hinreissen lassen, diess gerade führt ihn aus der Oede in das fruchtbare Land und sichert ihm die Bewunderung auch solcher, die wissen, was sie an Platon, an Aristoteles haben, und sich nicht von der Substanz angezogen fühlen, mit welcher sein System anhebt, sondern von der intellectuellen Liebe, mit welcher es schliesst. Schon dass er, ungeachtet ihm wie ein Axiom feststeht, Determination sei Negation und von Gott durchaus fern zu halten (*Dei natura in certo entis genere non consistit, sed in ente, quod absolute indeterminatum est*)¹, dennoch die Substanz durch die Attribute will bestimmt wissen und zwar, wenn anders der Intellect die letzteren ihr nicht willkürlich zuerkennen sondern nur an ihr anerkennen soll, an und für sich oder von innen bestimmt wissen, so bestimmt, wie er ausdrücklich den freien Gott determinirt werden lässt (*a se ... ad agendum determinatur*)²; dass er sogar weiterhin die Nothwendigkeit einer Modification, einer Selbstverendlichung der Attribute behauptet (*id, quod finitum est, ... debuit ... ad existendum et operandum determinari a Deo vel aliquo ejus attributo, quatenus modificatum est modificatione, quae finita est et determinatam habet existentiam*)³: schon darin kündet sich uns ein doppelter, ein mit sich uneiniger Spinoza an. Er will seinen Gottesbegriff nicht von aussen, sondern von innen d. h. wahrhaft bestimmen, die Tendenz ist klar; aber er hat nur nichts, wodurch er ihn so bestimme: er hat nicht, was Böhme hat.⁴

Ueberaus wichtig nun ist es für unsren Zweck, ihn zu beobachten, wie er sich anstrengt, das ihm Fehlende zu erlangen oder zu ersetzen, — seine wachsende stille Neigung zu Böhme.

1) Epist. 41.

2) Vgl. Eth. I, 17. cor. 2 mit def. 7.

3) Eth. I, 28 dem., vgl. Eth. I, 21—23 und Epist. 66 sub fin.

4) Vgl. Hegel „Gesch. d. Ph.“ III. S. 377 u. 384: „Gott ist hier (bei Spinoza) nicht Geist, weil er nicht der dreieinige ist. Die Substanz bleibt in der Starrheit, Versteinerung, ohne Böhme'sches Quellen. Die einzelnen Bestimmungen in Form von Verstandesbestimmungen sind keine Böhme'schen Quellgeister.“ — „Die Bestimmungen sind aus der Substanz nicht entwickelt; sie entschliesst sich nicht zu diesen Attributen.“

Sollten, der eben erwiesenen Tendenz gemäss, immanente Bestimmungen des Gottesbegriffs ermittelt werden, so musste Spinoza auf Grund seiner eigenen Ansicht, wonach die Modi zur Unterlage oder zu Schwungbreitern (Plat. *οἶον ἐπιβάσεις*) der Erkenntniss des seiner Substanz zu Attribuirenden dienen, vor Allem darauf aus sein, den endlichen Dingen aus ihrer Scheinrealität zu einer wirklichen zu verhelfen, damit er nur einen festen Punkt gewinne, von dem er ausgehen, von dem er ansetzen könne. In diesem Streben, diesem formell unberechtigten Widerstreben gegen seine früheren Annahmen, finden wir ihn vom dritten Buche der Ethik an entschieden begriffen. Zwar hatte er (in der oben angezogenen Stelle eines seiner ersten Briefe) der Substanz und den Modis (Accidenzen) ein reales Sein „extra intellectum“ zugestanden, aber in der Vorderhälfte seines Systems das Zugeständniss wieder zurückgenommen, indem er streng unterschied: modaliter tantum, non autem realiter.¹ Jetzt, da er vorhat, die engere Ethik des Menschenlebens und zunächst die Hamartigenie (wir eignen uns der Kürze wegen ein Wort des Prudentius an), das Entstehen der Seelenknechtschaft unter der Gewalt der Affecte, darzustellen — ein erschütternd-grossartiges Seitenstück zu dem siebenten Kapitel des Römerbriefs² —, jetzt macht er Ernst mit der Realität des Endlichen. Denn worauf das ganze Gebäude dieser Ethik ruht, ist der Satz: ein jedes Ding versucht, so viel an ihm ist, oder wörtlicher so viel es Sein-in-sich hat, in seinem Sein zu beharren (*unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur*).³ Nach allem Bisherigen musste er des Einwandes gewärtig sein: aber es hat ja gar kein Sein, geschweige denn ein Sein in sich, und determinirt durch die anderen Dinge, wie es ist, ein Glied in der Kette der Nothwendigkeit, wie will es auch nur versuchen in sich zu sein und in solchem Sein zu beharren? Gleichwohl baut er darauf weiter, baut alles Gute und alles Böse des Menschenlebens, alle Sünde und alle Tugend darauf. Je nachdem nämlich adäquate oder inadäquate Ideen sich mit diesem Versuch, im Sein zu beharren, verbinden, erfolgt das Eine oder das Andere, ein Steigen oder ein Fallen, Thätigkeit oder Leiden, Vervollkommnung oder Verschlechterung (*mens tam quatenus claras et distinctas, quam quatenus confusas habet ideas, conatur in suo esse perseverare; sequitur mentem eo pluribus passionibus*

1) Eth. I, 15 schol.

2) Spinoza (Eth. IV praef.) verknüpft sein „homo affectibus obnoxius sui juris non est“ u. s. w. mit Versen aus Ovid's Metamorphosen; uns liegt das Paulinische näher: *ὁ οὐ θέλω, τοῦτο ποίω τιλ.*

3) Eth. III, 6.

esse obnoxiam, quo plures ideas inadaequatas habet, et contra eo plura agere, quo plures habet adaequatas; quo magis agit, eo perfectior est; affectus, qui animi pathema dicitur, est confusa idea).¹ Die inadäquaten Ideen aber werden darauf zurückgeführt, dass wir Theile seien eines denkenden Wesens, von welchem einige Gedanken ganz, andere nur zum Theil unseren Geist constituiren (certum est, ideas inadaequatas ex eo tantum in nobis oriri, quod pars sumus alicujus entis cogitantis, cujus quaedam cogitationes ex toto, quaedam ex parte tantum nostram mentem constituunt; nos eatenus patimur, quatenus naturae sumus pars, quae per se absque aliis non potest concipi).² Hier also wird der Theil mit einer gewaltigen Macht ausgestattet, wird alles Leiden, alles Elendes Ursache, der Theil, dessen Existenz doch um so zweifelhafter war, als diejenigen Begriffe, ohne die wir ihn schlechterdings nicht denken können, für Gebilde der Imagination erklärt wurden (clare videre est, mensuram, tempus et numerum nihil esse praeter cogitandi seu potius imaginandi modos).³ Wir haben hier einen wesentlich anderen Spinoza vor uns als dort, wo er so streng richtend die Theile untergehen liess und verschwinden im nächtlichen Dunkel der Substanz, dass wir in die „Klage der Ceres“ einstimmen mochten:

Nieder führen tausend Steige,
Keiner führt zum Tag zurück.

Und wie das Böse, so leitet er umgekehrt auch das Gute vom Theile her; denn tugendhaft sei der Mensch, sofern er (kraft adäquater Ideen) einiges bewirke, was allein durch die Gesetze seiner Natur könne begriffen werden (virtus ... est ipsa hominis essentia seu natura, quatenus potestatem habet quaedam efficiendi, quae per solas suae naturae leges possunt intelligi).⁴ Es wird eine eigene selbstständige Natur dem Einzelwesen zugeschrieben, das ehemals, ein Aggregat von Atomen, als Eins nur betrachtet wurde (ut unam rem singularem considero).⁵

1) Eth. III, 9. III, 1 cor. V, 40. III sub fin. „affect. gen. defin.“

2) De intell. emend. IX (de idea falsa, ed. Brud. II. p. 30).

3) Epist. 29.

4) Eth. IV. def. 8. Vgl. Eth. IV, 18 schol. „Virtus nihil aliud est quam ex legibus propriae naturae agere.“ (Eth. IV, 24: Ex virtute absolute agere = ex ductu rationis agere. — Demonstr.: Nos eatenus tantummodo agimus, quatenus intelligimus. — Eth. III, 3: Mentis actiones ex solis ideis adaequatis oriuntur.)

5) Eth. II. def. 7. Vgl. Trendel. a. a. O. S. 81: „Es fehlt beim Spinoza das ideale Centrum, durch welches eine Sache etwas in sich ist und um welches die Kräfte sich bewegen; es fehlt ihm das ideale Band des Zweckes,

Sobald aber hiermit den endlichen Dingen im System eine Wirklichkeit eingeräumt und das in der Erfahrungswelt ausgebreitete Leben, welches sich nicht in geometrische Figuren zwingen lässt, einigermaßen in seine Rechte eingesetzt war, musste auch jener ohnehin kaum vorstellbare¹ Parallelismus der Denk- und Ausdehnungsmodi durchbrochen werden. Das geschieht: die Affectionen des Körpers erlangen die Gewalt, den Geist am Denken zu hindern (*affectus = corporis affectiones eatenus mali sunt, quatenus impediunt, quominus mens intelligat*), und der Geist hinwiederum erhält die Macht, die Affectionen des Körpers vernünftig zu ordnen und zu verketten (*potestatem habet ordinandi et concatenandi corporis affectiones secundum ordinem ad intellectum*).² Wäre der Parallelismus nicht durchbrochen, so könnte weder das vierte Buch der Ethik von den knechtenden „*affectuum viribus*“ handeln noch das fünfte von der befreienden „*potentia intellectus*“.

Doch nicht genug, dass nun eine gegenseitige Einwirkung, eine Wechselwirkung zugelassen ist, in welcher abwechselnd der Körper den Geist bestimme und dieser jenen: Spinoza trägt kein Bedenken, dem Geiste das Uebergewicht zu verleihen; die Einwirkung des Körpers soll aufgehoben, die des Geistes befestigt werden; ewige Freiheit ist die Losung, kein Rückfall in die Knechtschaft! Denn das geistige Leben, das Leben im Geiste gilt jetzt für das naturgemässe, das wahrhaft menschliche (*ex ductu rationis agere = ex legibus propriae naturae agere; ... vitam humanam intelligo, quae non sola sanguinis circulatione et aliis, quae omnibus animalibus sunt communia, sed quae maxime ratione, vera mentis virtute et vita, definitur*)³; der Geist, der vorher mit dem Körper identische, wird jetzt zu unsrem besseren Theile (*melior pars nostri*).⁴ Für diesen dem Körper überlegenen Geist erst, den Machthaber, hat die Potenzirung zum Selbstbewusstsein, die „*idea ideae — absque relatione ad objectum = ad corpus*“,

durch welches verschiedene wirkende Ursachen zu der Einheit eines Ganzen, eines wirklichen Individuums verknüpft werden.“ Womit denn wohl zusammenhängt, was ein sonst für Spinoza Eingenommener rügend bemerkt, dass bei ihm die Kunst ganz leer ausgeht: Schleierm. WW. III, 1 (Grundl. einer Kritik der bish. Sittenl.) S. 289.

1) Trendel. a. a. O. S. 63 f. und (gegen Erdm. „Verm. Aufs.“ S. 162 und 168) S. 76—79.

2) Eth. V, 10 c. demonstr.

3) Eth. IV, 24 c. dem. Tractat. polit. (den Spinoza kurz vor seinem Hinscheiden geschrieben) V, 5 (edit. Brud. II. p. 73).

4) Eth. IV. append. 32. Tract. theol.-polit. IV, 10 (edit. Brud. III. p. 64). Vgl. Epist. 42: *intellectus non veluti corpus casibus obnoxius*.

einen Sinn: sie, die an der Stelle, wo von ihr unerklärlicherweise die Rede ist, einen „Körper des Körpers“ als Correlat erheischt und überdiess in schroffem Widerspruche steht mit der nächsten Umgebung (*mens se ipsam non cognoscit nisi quatenus corporis affectionum ideas percipit*).¹

Die Ueberlegenheit aber und Körperfreiheit des Geistes darf, nachdem einmal die Scheidewand zwischen den Denk- und Ausdehnungsmodis gefallen ist, nicht wieder in Körperlosigkeit umschlagen. Hatte Spinoza schon in der Definition der Affecte den Worten „*corporis affectiones*“ weislich beigefügt „*et simul harum affectionum ideas*“², so schärft er nun auch ein, die abstracte körperlose Geistesthätigkeit sei ausser Stande, das Befreiungswerk zu vollbringen; die Erkenntniss müsse selber Affect werden, damit ein Stärkerer über den Starken komme (*affectus nec coërceri nec tolli potest nisi per affectum contrarium et fortiolem effectu coërcendo; vera boni et mali cognitio, quatenus vera, nullum affectum coërcere potest, sed tantum quatenus ut affectus consideratur*)³: ähnlich wie bei Platon nicht das blosses Denken über das Begehren den Sieg davon zu tragen fähig ist, sondern es eines Mittelgliedes bedarf, des *ὑμῶς*⁴, und ähnlich wie bei Böhme nur der göttlicher Natur theilhaftige, mit einem Lichtleibe versehene Geist die äussere Natur, die Erde, in die Benedeiung zu führen vermag.

Die Affect gewordene, in Wahrheit befreiende Erkenntniss, lehrt endlich Spinoza oder deutet es doch an, ist die mit jedem neuen Acte des Erkennens wachsende intellectuelle Liebe und zwar die Liebe zu Gott (*mentis amor intellectualis erga Deum*); denn solche Erkenntniss kann bewirken, dass alle Körperaffectionen oder Bilder der Dinge auf die Gottesidee bezogen werden (*efficere potest, ut omnes corporis affectiones seu rerum imagines ad Dei ideam referantur*), und je mehr wir nun die Einzelwesen erkennen, desto mehr erkennen wir Gott (quo

1) Eth. II, 20—23 und 19 dem. — Erdm. Gesch. d. n. Ph. I, 2. S. 90 f. gesteht, er wisse mit den hier das Selbstbewusstsein aussagenden Sätzen nichts anzufangen, und äussert die Vermuthung, sie seien von Spinoza, vielleicht um eines praktischen Bedürfnisses willen, in das System eingeschoben worden. Dass sie erst nachträglich in das zweite Buch gekommen, dünkt auch uns; nur meinen wir den Grund nicht in einem praktischen (?) Bedürfnisse suchen zu sollen, sondern in dem Bedürfniss einer Reform der Theorie. Mit dem „*mens et corpus una eademque res, unum et idem individuum*“ stimmen sie nicht, mit der „*melior pars nostri*“ sehr wohl.

2) Eth. III. def. 3.

3) Eth. IV, 7. 14.

4) Vgl. Steinhart's Einleitung in Platon's Staat S. 189.

magis res singulares intelligimus, eo magis Deum intelligimus). Ja diese intellectuelle Liebe, die den grössten Theil unsres Geistes ausmachen soll (*mentis maximam partem ... constituere debet*), ist ein Theil der unendlichen Liebe, womit Gott sich selbst liebt (*mentis erga Deum amor intellectualis pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat*): Gott, dessen natürliche Freude an seiner unendlichen Vollkommenheit von der Idee seiner selbst, vom Gedanken der Aseität begleitet wird (*Dei natura gaudet infinita perfectione, idque concomitante idea sui, hoc est, idea suae causae*).¹

Auf diesem Höhepunkte, der uns mehr ahnen denn sehen lässt, bricht Spinoza ab. Dass er anders aufhört, als er angefangen, wird niemand läugnen, mag immerhin das Frühere im Späteren noch vielfach nachwirken und umgekehrt auch in jenem schon mancher Ansatz zu diesem sich verrathen; der Umschwung, den sein Denken erfahren hat, ist unverkennbar. Hätte er — seinem Grundsatz gemäss und gemäss wohl auch dem Wesen des Menschen, der doch überall nur menschlich (geschöpfllich) zu Werke gehen kann — von demjenigen Begriffe des Einzelwesens aus, welcher sich zuletzt ihm gebildet, den Gottesbegriff vollziehen wollen oder können: so musste derselbe — das ergibt sich aus dem eben Entwickelten überhaupt und wird bestätigt durch die theologischen Schluss-Andeutungen Spinoza's — von der in sich unbestimmten, alles und nichts enthaltenden Substanz gänzlich abweichen und dem durch die ewige Natur in sich vermittelten Gotte Jakob Böhme's ziemlich nahe rücken. Denn wie die Sätze vom menschlichen Selbstbewusstsein, so würden auch die vom göttlichen, aus dem zweiten in das fünfte Buch der Ethik versetzt und dem Zusammenhang einverleibt, hier erst ihre volle Wahrheit erhalten haben², und wohin zumal

1) Eth. V, 36. 14. 24. 39 dem. 35 dem. Vgl. das oben Angeführte aus Eth. IV, 7 u. 14, wonach die Erkenntniss als Affect die Affecte überwinden kann, mit Eth. V, 42 dem.: „ex eo, quod mens hoc amore divino seu beatitudine gaudet, potestatem habet libidines coërcendi.“ Zu Eth. V, 24 aber wäre vielleicht das beste Scholion Schleierm. „Der christl. Glaube“ (dritte Ausg.) I. S. 227: „Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl ist am vollständigsten, wenn wir uns in unsrem Selbstbewusstsein mit der ganzen Welt identificiren und uns auch so noch, gleichsam als diese, nicht minder abhängig fühlen. Diese Identification kann uns aber nur in dem Masse gelingen, als wir in Gedanken alles in der Erscheinung Getrennte und Vereinzelte verbinden und mittels dieser Verknüpfung alles als Eines setzen. In diesem All-Einen des endlichen Seins“ u. s. w.

2) Eth. II, 3. schol. 7. cor. 8. 9. cor. 30 dem. Vgl. hierüber (gegen D. Strauss u. A., die den Gott Spinoza's auf Hegel'sche Weise im Men-

die Ansicht von der Ausdehnung als von der „*Dei actualis agendi potentia*“, verbunden mit dem Widerwillen gegen die Cartesianische Fassung der „*extensio*“ als „*moles quiescens*“ wie gegen eine von aller Form entblösste Materie (*materiam ab omni forma nudam*) und ferner verbunden mit der Anerkennung des Lebens in Gott (*optime loquuntur, qui Deum vitam vocant, — הַיְיָ יְהוֹה*), — wohin das alles¹ den Spinoza, wäre ihm ein höheres Alter beschieden gewesen (*de his forsitan aliquando, si vita suppetit, clarius tecum agam*), hätte führen können, um wie viel näher dem Böhme, ist kaum abzusehen; auch fruchtet ja das „Hätte — Wäre“ in der Geschichte der Philosophie so wenig wie in der Weltgeschichte. Genug also vom Inhalte des Spinozismus.

Was aber die formelle oder methodologische Seite desselben betrifft, so haben wir zuvörderst auf die ethische Denkrichtung zu achten, welche Spinoza mit Böhme theilt. Zwar nur sein Hauptwerk, die „Ethik“, angesehen, könnte es scheinen, als müssten wir auch hier zwei Phasen der Entwicklung, einen frühern und einen spätern Spinoza, unterscheiden, und wie sollte, bei dem Zusammenhange von Inhalt und Form, der Umschwung nicht auch diese berührt haben? Es könnte so scheinen; denn anfangs begegnen wir einem starren Denken um des Denkens willen, und Spinoza macht ausdrücklich (gegen Cartesius, dem, wie wir wissen, der Irrthum ein Ueberholtwerden des Verstandes durch den Willen war) die Identität des Verstandes und Willens geltend (*voluntas et intellectus unum et idem sunt*)², wonach, wer das Wahre erkennt, eben hiermit auch schon das Wahre will: dahingegen nachher, nach der Ausstattung des Einzelwesens mit der Kraft in seinem Sein zu beharren, gelehrt wird, dass wir nicht darum etwas wollen, weil wir es für gut erkennen, sondern im Gegentheil es für gut erkennen, weil wir es wollen (*constat... nihil nos conari, velle, appetere, neque cupere, quia id bonum esse judicamus, sed contra nos propterea aliquid*

schen zum Selbstbewusstsein kommen lassen) Trendelenburg a. a. O. S. 59 - 63.

1) Eth. II, 7 cor. Epist. 70 und 72 (vom Mai und vom Juli 1676). Cogit. met. II, 6, 3 und 10, 9. Vgl. H. Ritter Gesch. d. Ph. XI, S. 227 ff.: „Spinoza scheint bei der Ausdehnung an die allgemeine Macht Gottes gedacht zu haben, welche in der Begründung der Natur sich erweist, gesteht aber selbst ein, hierüber seine Gedanken noch nicht in Ordnung entworfen zu haben.“ — „Wenn er nun so ein inneres Leben in der unendlichen Ausdehnung Gottes findet“ u. s. w.

2) Eth. II, 49 cor.

bonum esse judicare, quia id conamur, volumus, appetimus atque cupimus)¹, und, dem entsprechend, wird sodann die Affect gewordene Erkenntniss und endlich, als das Ziel des ganzen Erkenntnissprocesses, die mit der intellectuellen Liebe untrennbar vereinigte (ächt mystische) selige Ruhe des Geistes in Gott gepriesen, die „mentis acquiescentia“.² Allein näher betrachtet, verliert jene Identität der „voluntas“ und des „intellectus“ fast allen Sinn und Werth, da Spinoza anmerkt, er verstehe unter der „voluntas“ nur die Fähigkeit der Bejahung oder Verneinung dessen, was wahr sei oder falsch, keineswegs aber die des Begehrens oder Verabscheuens der Dinge (antequam ulterius pergam, venit hic notandum, me per voluntatem affirmandi et negandi facultatem, non autem cupiditatem intelligere; facultatem, inquam, intelligo, qua mens, quid verum quidve falsum sit, affirmat vel negat, et non cupiditatem, qua mens res appetit vel aversatur)³; wenn der Wille nichts weiter ist als das, so kann es uns nicht Wunder nehmen, dass er mit dem Verstande zusammenfällt.⁴ Dazu kommt, dass die (leider unvollendete) Abhandlung „de intellectus emendatione“, eine der früheren Schriften des Philosophen, auf durchaus ethischem Grunde ruht. Die Verstandesverbesserung, die er hier anstrebt, ist ihm ganz eine Lebensverbesserung, das Verbessern ein Heilen, ein Reinigen (mederi intellectui, expurgare intellectum).⁵ Aus der sattsam erfahrenen Eitelkeit und Nichtigkeit des weltlichen Treibens, aus der Geisteszerstreuung durch die drei Wahngüter des Reichthums, der Ehre und der Wollust zieht er sich in die Philosophie wie in ein Kloster zurück, um des einzigen wahren höchsten Gutes theilhaftig zu werden, das ihn in Ewigkeit beselige (quae plerumque in vita occurrunt et apud homines, ut ex eorum operibus colligere licet, tanquam summum bonum aestimantur, ad haec tria rediguntur: divitias scilicet, honorem atque libidinem: his tribus adeo distrahitur mens, ut minime possit de alio aliquo bono cogitare; — postquam me experientia docuit, omnia, quae in communi

1) Eth. III, 9 schol. Kurz vorhergeht (III, 6): una quaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur.

2) Vgl. Eth. V, 27 mit Eth. V, 33. Dazu H. Ritter a. a. O. S. 202: „Spinoza sucht das Wissen nicht des Wissens wegen, sondern damit es ihn beruhige und (ihm) das einzige wahre Gut gewähre, dessen der Geist fähig ist.“

3) Eth. II, 48 schol.

4) Vgl. Trendel. a. a. O. S. 85 88.

5) De intell. emend. II, 16 (ed. Brud. II. p. 11). Vgl. was unmittelbar hierauf folgt: „Unde quisque jam poterit videre, me omnes scientias ad unum finem et scopum velle dirigere, scilicet ut ad summam humanam, quam diximus, perfectionem perveniatur“ etc.

vita frequenter occurrunt, vana et futilia esse....., constitui tandem inquirere, an aliquid daretur, quod verum bonum et sui communicabile esset, et a quo solo, rejectis ceteris omnibus, animus afficeretur, imo an aliquid daretur, quo invento et acquisito continua ac summa in aeternum fruerer laetitia).¹ Seinen bisherigen Zustand vergleicht er dem eines Todkranken und bekennt, er habe lange vergebens die Kraft der Menschennatur, sich selber zu helfen, auf die Probe gestellt (veluti aeger letali morbo laborans, qui... mortem certam praevidet; — non absque ratione usus sum his verbis: modo possim serio [penitus] deliberare, nam quamvis haec mente adeo clare perciperem, non poteram tamen ideo omnem avaritiam, libidinem atque gloriam deponere).²

Man wird hierin die Verwandtschaft mit Böhme (der von seiner Jugend her nichts Anderes sucht und will als das Heil seiner Seele, ein Wissen zur Besserung, den Gang in ein neues Leben, eine Wiedergeburt des Verstandes) eben so ausgesprochen finden als die verhältnismässige Bereitschaft zum Christenthume, welches ja auch dem wahrlich nicht widerstreitet, dass die ethische Gotteserkenntniss das höchste Gut sei, das ewige Leben.³ Nun aber scheint dem Spinoza frühe schon ein Christenthum der Meinung, wie sein Jahrhundert es wohl in vielen Missgestalten an ihn brachte, gleichsam ein christlicher Talmud, den Weg erschwert zu haben zum Christenthume des Glaubens.⁴ Dieses, zu jenem entstellt, ist für ihn und sein Erkennen unerkennbar. Von solchem Christenthume zurückgeschreckt und auf sich gewiesen, meint er, die tödtliche Krankheit bestehe am Ende nur in der (seiner) Imagination, und jetzt freilich ist ihm auch die Urkunde des Christenthums, die Bibel, die er fleissig liest, ein verschlossenes Buch.

Anders vermögen wir den Stand eines Denkers wie Spinoza zum Christenthume nicht zu begreifen, anders nicht das Gemisch eines in

1) Ebend. zu Anfg. Mit der Dreizahl der Wahngüter vgl. das Johanneische *πάν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ, ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς καὶ ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν καὶ ἡ ἀλαζονεία τοῦ βίου* und die „lonza, leone, lupa“ im ersten ohnehin verwandten Gesange des „Inferno“ vv. 32. 45. 49.

2) Ebend. I, 7 und 10. Vgl. Eph. II, 1: *νεκροὶ τοῖς παραπτώμασι καὶ ταῖς ἁμαρτίαις*. Röm. VII, 24: *τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου;*

3) Vgl. Joh. XVII, 3 und Spin. Eth. IV, 28.

4) Vgl. bes. Schleierm. in den Erläuterungen zur zweiten Rede „über die Religion“, S. 179 der dritten Ausgabe: „....., wenn nicht zu seiner Zeit das Christenthum so verkleidet gewesen wäre und unkenntlich gemacht durch trockene Formeln und leere Spitzfindigkeiten, dass einem Fremden nicht zumuthen war, die himmlische Gestalt lieb zu gewinnen“.

seinem negativen oder pathetischen Theile gewiss der grössten Mystiker würdigen Tiefsinns, dem die für das Auge der Menge feststehende, ja sichrer als Gott gestellte Welt in Nichts zerstielt und Jesus von Nazareth als der Anfänger und Vollender dieser Weltüberwindung erscheint, mit dem allgewöhnlichsten, „klassisch-seichten“ Deismus und Rationalismus heutiger Freichristen und Reformjuden. In dem Masse, als die Bedeutung der Sünde abgeschwächt wird, verkehrt und verdunkelt sich das Bild des Christenthums, und wenn, wie wir sahen, das Positive jenes Tiefsinns ein hohler Schein war, mit welchem unzufrieden Spinoza seine Lehre umzubilden begann, so konnte allerdings auf halbem Wege, nachdem die weltlichen Einzelwesen eine Kraft im eigenen Sein zu beharren erhalten hatten, die Abirrung in's Deistische leicht geschehen.

Eine gewisse Einzigkeit gesteht Spinoza Christo zu, nämlich die eines Meisters oder, wie wir sagten, Anfängers und Vollenders der wahren und adäquaten Gottes- und Welterkenntniss. Ihn nach dem Fleische, den historischen Christus, zu kennen sei nicht nöthig zum Heile, wohl aber jenen ewigen Sohn d. h. die ewige Weisheit Gottes, die sich in allen Dingen, am meisten im menschlichen Geiste und am allermeisten in Christo Jesu offenbart habe; denn ohne sie könne niemand selig werden, als welche allein lehre, was wahr und falsch, gut und böse sei (*dico, ad salutem non esse omnino necesse, Christum secundum carnem noscere; sed de aeterno illo filio Dei hoc est Dei aeterna sapientia, quae sese in omnibus rebus et maxime in mente humana et omnium maxime in Christo Jesu manifestavit, longe aliter sentiendum; nam nemo absque hac ad statum beatitudinis potest pervenire, utpote quae sola doceat, quid verum et falsum, bonum et malum sit*).¹ Das Fernere freilich, was einige Kirchen „hinzufügen“, Gott habe in Christo menschliche Natur angenommen, sei eben so unsinnig als die Behauptung, dass ein Kreis die Natur eines Quadrats angezogen (*ceterum quod quaedam ecclesiae his addunt, quod Deus naturam humanam assumpserit, monui expresse me, quid dicant, nescire; imo, ut verum fatear, non minus absurde mihi loqui videntur, quam si quis mihi diceret, quod circulus naturam quadrati induerit*).² Zwar lässt Spinoza, was er hier als etwas Unsinniges verhöhnt, an einem anderen Ort in dem Sinne zu, dass Christus nicht mittelbar wie Moses „de facie ad faciem“ mit Gott geredet, sondern „de mente ad mentem“ in einem unmittelbaren Geistesbund mit Ihm gestanden habe (*quamvis clare intelligamus, Deum*

1) Epist. 21.

2) Ibid.

posse immediate se hominibus communicare, attamen ut homo aliquis sola mente aliqua perciperet, quae in primis nostrae cognitionis fundamentis non continentur nec ab iis deduci possunt, ejus mens praestantior necessario atque humana longe excellentior esse deberet; quare non credo ullum alium ad tantam perfectionem supra alios pervenisse praeter Christum, cui Dei placita, quae homines ad salutem ducunt, sine verbis aut visionibus, sed immediate revelata sunt, adeo ut Deus per mentem Christi sese apostolis manifestaverit, ut olim Mosi mediante voce aerea, et ideo vox Christi sicuti illa, quam Moses audiebat, vox Dei vocari potest, et hoc sensu etiam dicere possumus, sapientiam Dei, hoc est sapientiam quae supra humanam est, naturam humanam in Christo assumpsisse et Christum viam salutis fuisse).¹ Allein überall, wo er den concreten Inhalt des Christenthums in Betracht zieht, bleibt er auf der Fläche des altklugen, über die Geheimnisse mit leichter Mühe Aufklärung gebenden Verstandes, — weit unter Jakob Böhme (Christi passionem, mortem et sepulturam... literaliter accipio, ejus autem resurrectionem allegorice;... Scriptura quando ait Deum in peccatores irasci..., more humano et secundum receptas vulgi opiniones loquitur; miracula et ignorantiam pro aequipollentibus sumpsi; Deus neque dextram neque sinistram habet etc. etc).² Ja am Ende soll — ein bequemes Abfindungsmittel — dieser Inhalt nur praktische Bedeutung haben, sollen Glaube oder Theologie und Wissen oder Philosophie von einander getrennt werden, jene den Gehorsam und die Frömmigkeit sich zum Ziele setzen, diese die Wahrheit (inter fidem sive theologiam et philosophiam nullum esse commercium nullamve affinitatem; philosophiae scopus nihil est praeter veritatem, fidei autem nihil praeter obedientiam et pietatem).³ So schneidet Spinoza — in of-

1) Tractat. theol.-pol. I, 22 - 24 (ed. Brud. III. p. 22). Vgl. ebend. IV, 31 f. (ed. Brud. III. p. 68 sq.): „De Christo sentiendum est, eum res vere et adaequate percepisse; nam Christus non tam propheta quam os Dei fuit;... sane ex hoc, quod Deus Christo sive ejus menti sese immediate revelaverit et non, ut prophetis, per verba et imagines, nihil aliud intelligere possumus, quam quod Christus res revelatas vere percepit sive intellexit... Christus itaque res revelatas vere et adaequate percepit.“

2) Epist. 25. 23. Vgl. Tractat. theol.-pol. VI (de miraculis).

3) Tractat. theol.-pol. XIV, 37 sq. (ed. Brud. III. p. 197). Die ganze Abhandlung zweckt wesentlich auf diese Trennung ab. Im dreizehnten Kapitel soll gezeigt werden „Scripturam non nisi simplicissima docere nec aliud praeter obedientiam intendere [als ob es noch etwas Anderes gäbe, was eine heilige Schrift „intendiren“ könnte! aber freilich worin besteht

fenbarem Widerspruche mit sich selbst; denn ohne Christus, den Meister der adäquaten Erkenntniss, der sowohl lehrt was wahr und falsch sei (das Theoretische) als auch, was gut und böse (das Praktische), ohne Ihn, die „via salutis“, das „os Dei“, könne niemand, so hörten wir eben, zur „beatitudo“, zur „salus“ gelangen, und auf die nämliche, nicht im Mindesten unterschiedene „beatitudo“ steuert er in seinem philosophischen Hauptwerke, sie ist der „scopus“ seiner „Ethik“¹, in welcher „Theorie“ und „Praxis“, Wahrheit und Frömmigkeit oder Gehorsam schlechthin verschmelzen, *nos eatenus tantummodo agimus quatenus intelligimus* — also hiermit schneidet Spinoza wieder jede Möglichkeit einer Vermittlung des Wissens durch den Glauben ab, und wie theuer ihm diess zu stehen gekommen, zeigt sich besonders da, wo die Vorschriften seiner Moral mit dem Christenthume wörtlich ganz übereintreffen, wo er z. B. lehrt, dass wir die lieben sollen, die uns hassen u. dgl.; denn wie bei ihm das Gute durchweg einen Beischmack des Nützlichen hat (sein ἀγαθόν ist ein χρηστόν): so ist auch die scheinbar reinste Liebe, die er lehrt, im Grunde nichts als eine so zu sagen verklärte oder veredelte Selbstsucht (*qui ex ductu rationis vivit, quantum potest, conatur alterius in ipsum odium, iram, contemptum etc. amore contra sive generositate compensare. Demonstr.: omnes odii affectus mali sunt, adeoque, qui ex ductu rationis vivit, quantum potest,*

die „obedientia“? Vgl. die Worte, die aus Einem Munde kommen, Joh. XII, 50: „Sein Gebot ist das ewige Leben“, und Joh. XVII, 3: diess ist der Menschen ewiges Leben, dass sie Gott erkennen] *nec de divina natura aliud docere quam quod homines certa vivendi ratione (!) imitari possunt.*“ Man meint, nicht Spinoza zu hören, sondern Moses Mendelssohn, Krug oder einen ähnlichen wissenschaftlich Verwahrlosten und Verwachsenen, der, wenn er „Leben, Praxis“ u. s. w. von „Lehre, Denken“ u. s. w. trennen will, unter dem Ersteren ein geist- und gedankenloses Gebahren oder Hantiren, ein Leben nicht im Geiste versteht, und unter dem Letzteren ein unethisches d. h. unmenschliches σοφιστεύειν oder σοφίζεσθαι: zwei Abstracta, die gleich sehr vom Uebel sind. — Eine ganz ähnliche Bewandniss hat es mit dem oft emphatisch ohne alle nähere Bestimmung Vorgetragenen, ein Anderes sei das Reden, ein Anderes das Thun, das Handeln. Als ob Reden keine Thaten, keine Handlungen (Plat. Kratyl. p. 387 b. c.), und als ob andererseits nicht bei Weitem die meisten und bedeutendsten menschlichen Thaten und Handlungen Reden wären! Es ist traurig, wenn Unzählige ihr Leben lang auf so schiefer Verstandes-Ebene lärmend (als gutmüthige Polterer) sich herumdrehen; trauriger, wenn gar ein Spinoza, der sonst doch wahrlich kein „of the millions“ ist, in diesen Barbarenchor eintritt.

1) Eth. V, 42. Vgl. Eth. V, 36 schol., wo er seine „beatitudo“ mit der unsrer „sacri codices“ identificirt.

conabitur efficere, ne odii affectibus conflictetur, et consequenter conabitur, ne etiam alius eosdem patiatur affectus).¹ Im Systeme weiss Spinoza des Christenthums gänzlich zu entrathen: der Erlöser von der Imagination ist nicht Christus, sondern der menschliche Intellect. Er versichert einfach, es wohne diesem solche Erlösermacht (potentia) ein; bewiesen hat er nirgends, wie derselbe Mensch, den er gleichsam naturgesetzlich (*homo necessario passionibus semper obnoxius*) in immer tiefere Knechtschaft sinken lässt, von selbst umwendend (zum „*intelligendi conatus*“, dem „*primum et unicum virtutis fundamentum*“) sich befreien könne².

Ueberhaupt ist er im Versichern wenigstens eben so stark (oder schwach) als Böhme. Dass ähnlich wie bei Cartesius, nur in noch höherem Grade, trotz der imponirenden Strenge mathematischer Structur das ganze grosse Gebäude Spinoza's auf willkürlichen Sätzen ruht, ist vielfach dargethan worden.³ Sein „*per Deum intelligo*“ etc. steht auf Einer Linie mit dem Böhme'schen: „so wir nun von Gott wollen reden, so müssen wir ja sagen“ u. s. w.

In der Erkenntnistheorie unterscheidet er drei „*cognitionis genera*“. Das erste ist die Meinung oder bloss empirisch gebildete Vorstellung (*opinio vel imaginatio*); das zweite das vernünftige Denken (*ratio*) oder das Erkennen aus wahren Gemeinbegriffen und auf Grund adäquat erfasster Eigenschaften der Dinge (*ex eo, quod notiones communes rerumque proprietatum ideas adaequatas habemus*); das dritte endlich das intuitive Wissen (*scientia intuitiva*), welches von der Anschauung Gottes und seiner Attribute zur adäquaten Erkenntniss des Wesens

1) Eth. IV, 46 c. dem. Dazu Trendel. a. a. O. S. 100: „Die berechnende Klugheit ist im Inneren selbst da die bewegende Seele, wo nach aussen die reinste Vorschrift der edelsten Ethik erreicht wird.“ — Der (gewesene) Jude verläugnet sich nicht.

2) Eth. IV, 4 cor. Eth. IV, 26 dem. Vgl. Trendel. a. a. O. S. 90 f.: „Man hat keine Einsicht in den Vorgang, durch welchen die verworrene Vorstellung, die den leidenden Zustand ausmacht, in die klare und deutliche verwandelt werde.“

3) S. bes. Trendel. a. a. O. S. 47 f. 51: „Seine metaphysischen Definitionen, eigentlich nur Namenerklärungen, gelten ihm ohne Nachweis der inneren Möglichkeit als Erklärungen eines Wirklichen“, auch Trend. „Log. Unters.“ II. S. 110 Anm., Hegel „Gesch. d. Ph.“ III. S. 384 u. 400 f., H. Ritter „Gesch. d. Ph.“ XI. S. 203: „Wenn man die Definitionen und Axiome, welche er seinen Beweisen vorausschickt, einer Prüfung unterwirft, so wird man an ihrer Willkürlichkeit und Zweideutigkeit bald gewahr werden, dass in seiner Beweisart die Stärke seiner Philosophie nicht besteht.“

der Dinge fortschreitet (procedit ab adaequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum).¹

Was die Imagination betrifft, so erscheint sie bei Spinoza meist nur von ihrer negativen Seite als Bildnerin der falschen oder inadäquaten Ideen, als ein krankhafter *νοῦς παθητικός* (ideae fictae, falsae et ceterae habent suam originem ab imaginatione hoc est a quibusdam sensationibus fortuitis, ut sic loquar, atque solutis, quae non oriuntur ab ipsa mentis potentia, sed a causis externis, prout corpus sive somniando sive vigilando varios accipit motus; vel, si placet, hic per imaginationem quicquid velis cape, modo sit quid diversum ab intellectu et unde anima habeat rationem patientis).² Jedoch tritt bisweilen auch ihr feindliches Verhältniss zum Intellecte zurück: darum, hören wir, irre der Geist noch nicht, weil er imaginire; ja es fehlt nicht viel, so wird sie in den Rang der productiven Phantasie erhoben (quaedam intelligimus, quae nullo modo sub imaginationem cadunt, et alia sunt in imaginatione, quae prorsus oppugnant intellectum, alia denique cum intellectu conveniunt; — ut, quid sit error, indicare incipiam, notetis velim, mentis imaginationes in se spectatas nihil erroris continere, sive mentem ex eo, quod imaginetur, non errare, sed tantum quatenus consideratur carere idea, quae existentiam illarum rerum, quas sibi praesentes imaginatur, secludat; nam si mens, dum res non existentes ut sibi praesentes imaginatur, simul sciret, res illas revera non existere, hanc sane imaginandi potentiam virtuti suae naturae, non vitio tribueret, praesertim si haec imaginandi facultas a sola sua natura penderet, hoc est, si haec mentis imaginandi facultas libera esset).³ Trifft hiernach die Imagination in Einigem mit dem Intellect zusammen, so können ihre Gebilde, wenngleich immer nicht vollkommen adäquat, doch auch nicht immer bloss inadäquat sein, und wir werden diejenige Imagination, welche eigensinnig dem Fortgange des Erkenntnisprocesses widerstrebt, von der andern zu unterscheiden haben, die, dem Intellecte dienend, an ihrem Theile zur Wahrheit hinaufstrebt, also, um ein Wort Spinoza's auf sie zu beziehen, „ex ductu ra-

1) Eth. II, 40 schol. 2.

2) De intell. emend. XI, 84 (ed. Brud. II. p. 33 sq.). Vgl. Eth. II, 41: „cognitio primi generis unica est falsitatis causa“ u. so häufig.

3) De intell. emend. XI, 86 (ed. Brud. II. p. 34), Eth. II, 17 schol. Vgl. auf dem engeren ethischen Gebiete Eth. V, 4 schol.: „Appetitus seu cupiditates.... virtuti accensentur, quando ab ideis adaequatis excitantur vel generantur.“

tionis“ sich verhält. So geartet, könnte sie zur Erkenntniss des den reinen adäquaten Ideen, die nach der Ansicht Spinoza's nur auf das Gemeinsame gehen, verschlossenen Wesens der einzelnen Dinge beitragen (*illa quae omnibus communia quaeque aequae in parte ac in toto sunt, non possunt concipi nisi adaequate; — id, quod omnibus commune quodque aequae in parte ac in toto est, nullius rei singularis essentiam constituit*).¹

Unter dem zweiten Genus aber, der „ratio“, scheint Spinoza das dianoëtische Denken verstanden zu haben. Nominalist oder Conceptualist wie Cartesius, sondert er scharf die Gemeinbegriffe (*notiones communes*) von den Universalien, als welche letztere (z. B. Mensch, Pferd, Hund) nur Producte einer unbestimmten Erfahrung seien.² Jene hingegen, die Gemeinbegriffe, die er auch „*ideae communes*“ nennt, sind die Begriffe von dem, was allem gemeinsam und gleicherweise im Theile wie im Ganzen ist.³ Da nun das dritte Genus, im Unterschiede vom zweiten, Gott und seine Attribute zum Ausgangspunkt hat, das zweite aber dem dritten den Weg bahnen soll (*conatus seu cupiditas cognoscendi res tertio cognitionis genere oriri non potest ex primo, at quidem ex secundo cognitionis genere*)⁴: so werden wir der „ratio“, die ja auch die Eigenschaften der Dinge (*rerum proprietates*) adäquat erfasst, im Sinne Spinoza's die Aufgabe zuweisen müssen, Mehreres und immer Mehreres sowohl in seiner Uebereinstimmung als in seiner Differenz zugleich betrachtend (*res plures simul contemplans, ... earundem convenientias, differentias et oppugnantias*), durch Induction und Syllogismus alle Ideen dergestalt zu ordnen und zu verketten, dass sie, ein idealisirtes Universum (wesshalb Spinoza die „*cognitio secundi generis*“ auch „*cognitio universalis*“ nennt), in die Einheit der Gottesidee aufnehmbar oder zur absoluten Idealität reif seien (*omnes ideae ad unam ut redigantur, conabimur eas tali modo concatenare et ordinare, ut mens nostra, quoad ejus fieri potest, referat objective formalitatem naturae, quoad totam et quoad ejus partes*)⁵: eine Aufgabe, die sie dann,

1) Eth. II, 38 und 37. Vgl. de intell. emend. VIII, 55 (ed. Brud. II. p. 22): „Quo existentia generalius accipitur, eo etiam confusius concipitur, ... e contra, ubi particularius concipitur, clarius tum intelligitur. .. Quod notatu dignum est.“ [...„ὅσῳ καθόλου μᾶλλον, πορρωτέρω τῶν οἰκείων“ Aristot. de gener. anim. 747, b. 28.]

2) Eth. II, 40, schol. 1.

3) Eth. II, 38 und Coroll.

4) Eth. V, 28.

5) Vgl. Eth. II, 29 schol. mit „de intell. emend.“ XII, 91 (ed. Brud. II.

aber auch nur dann zu lösen vermag, wenn, wie die rechte „*imaginatio*“ von ihr, so sie von der „*scientia intuitiva*“ sich leiten lässt, — wenn sie den Zug zu Gott hat. Denn das „*res plures simul contemplari*“ ist ein „*interne determinari ad intelligendum*“, die Ideen sind wahr und adäquat nur, sofern sie auf Gott bezogen werden (*ideae, quatenus ad Deum referuntur, sunt verae et adaequatae*), und die Einsicht in die Eigenschaften der Dinge kann bei völliger Unwissenheit über das Wesen derselben nicht gelingen (*proprietares rerum non intelliguntur, quamdiu earum essentiae ignorantur*)¹, die Erkenntniss aber des Wesens der Dinge ist Sache der von Gott und seinen Attributen ausgehenden „*scientia intuitiva*“ (wie Böhme nicht mit dem Verstande, sondern mit der „höchsten Sinnlichkeit“ allen Dingen in's Herz sieht, was für Essenz, Kraft und Eigenschaft sie haben).

In dieser, dem dritten Genus, welches Spinoza, wie hoch er es auch an Werth über das zweite stellt (*...quantum cognitio intuitiva sive tertii generis polleat potiorque sit cognitione universali, quam secundi generis esse dixi*)², doch in der Regel mit der „*ratio*“ zu dem Einen „*intelligere*“ zusammenfasst und so dem „*imaginari*“ entgegensetzt, — in der „*scientia intuitiva*“ (dem „*uno intuitu videre*“, Böhme's „höchster Sinnlichkeit“) vollendet sich das Erkennen. Sie ist das selbstherrliche (*absoluta nostra potentia*), wahre, reine Denken (*..vera methodus.. potissimum consistit in sola puri intellectus cognitione ejusque naturae et legum, quae ut acquiratur, necesse est ante omnia distinguere inter intellectum et imaginationem*).³ Aus eigener eingeborener Kraft schafft sie sich die Werkzeuge des Erkennens (*intellectus vi sua nativa facit sibi instrumenta intellectualia, ... innata instrumenta*).⁴ Ihre Gegenstände sind die Aristotelischen ἀπλᾶ, die „*res simplicissimae*“, die keinen Irrthum zulassen, weil sie nur ganz erkennbar sind oder gar nicht (*res illa non ex parte, sed tota aut nihil ejus innotescere debebit, ἢ νοεῖν ἢ μὴ*), die „*fixae atque aeternae res*“, gleichsam die „*codices*“ der Weltgesetze (*in iis rebus tanquam in suis veris codicibus inscriptae sunt*

p. 35) und Beides mit Eth. II, 38 (*quae omnibus communia quaeque aequae in parte ac in toto sunt*) Coroll. (*hinc sequitur, dari quasdam ideas sive notiones omnibus hominibus communes*).

1) Eth. II, 29 schol. Eth. II, 36 dem. De intell. emend. XIII, 95 (ed. Brud. II. p. 37), ebend. V, 27 (ed. Brud. II. p. 15): „*nisi praecognitis essentiis*“ und auch Epist. 58: „*res in se spectatae*“ = „*ad Deum relatae*.“

2) Eth. V, 36 schol.

3) Epist. 42.

4) De intell. emend. VI, 31 sq. (ed. Brud. II. p. 16).

leges, secundum quas omnia singularia et fiunt et ordinantur).¹ Von diesen, nur der reinen Vernunft, nicht der Vorstellung erreichbaren Urbegriffen führt Spinoza einmal als Beispiele die Substanz und die Ewigkeit an und sagt dabei, es gebe ihrer viele (*multa sunt, quae nequaquam imaginatione, sed solo intellectu assequi possumus, qualia sunt substantia, aeternitas et alia*;²; indess wie er die „unendlich vielen“ Attribute auf die Zweizahl des Denkens und der Ausdehnung beschränkte, so bleiben ihm als Hauptgegenstände des intuitiven Wissens nur Gott und seine Attribute, wo nicht Gott allein (*tertium illud cognitionis genus, cujus fundamentum est ipsa Dei cognitio*).³ Gott ist ihm zugleich das *πρότερον τῇ φύσει* und das *πρὸς ἡμᾶς πρότερον*, die Substanz auch das *πρῶτον γνώσει*, und von der Gotteserkenntnis hängt bei ihm, wie bei Cartesius, wie bei Böhme, alle anderweitige ab, alle Welterkenntnis dient zur Vervollkommnung der Erkenntnis Gottes (*naturam divinam... ante omnia contemplari debebant, quia tam cognitione quam natura prior est; — omnis nostra cognitio et certitudo... a sola Dei cognitione dependet, ... sine Deo nihil esse neque concipi potest; revera cognitio effectus nihil aliud est quam perfectiorem causae cognitionem acquirere: hinc apparet, nihil nos de natura posse intelligere, quin simul cognitionem primae causae sive Dei ampliorem reddamus*).⁴ Unter Ihm alle Dinge begreifen heisst dem Spinoza sie wahrhaft, sie „sub specie aeternitatis intelligere“ (Böhme's „nach Recht der Ewigkeit“)⁵, und die vollkommenste Methode diejenige, die zeigt, wie der erkennende Geist nach der Richtschnur der gegebenen Gottesidee zu leiten sei (*perfectissima ea erit methodus, quae ad datae ideae entis perfectissimi normam ostendit quomodo mens sit dirigenda*).⁶ Ja, die intellektuelle Anschauung Gottes macht bei Spi-

1) Ibid. VIII, 63. XIV, 101 (ed. Brud. II. p. 26. 38.).

2) Epist. 29.

3) Eth. V, 20 schol. Mehr als dieses Fundamentale erfahren wir eben kaum; daher „fundamental“ hier = „hauptsächlich.“ Vgl. Trendel. „Gesch. d. Kategorienlehre“ S. 264: „Bei Spinoza ist eben so wenig (wie bei Cartesius) die Kategorienlehre ausgebildet.“

4) Eth. II, 10 schol. II, 47 schol. Tract. theol. pol. IV, 10 (ed. Brud. III. p. 64) De intell. emend. XII, 92 (ed. Brud. II. p. 36) nebst der Anmerkung Spinoza's. Vgl. ebend. IX, 75 (ed. Brud. II. p. 30): „Nobis, si... a fonte et origine naturae, quam primum fieri potest, incipiamus, nullo modo deceptio erit metuenda.“

5) Z. B. Eth. V, 29 nebst schol. — Schon Meister Eckart sagte: „in dem spigel der êwikeit.“

6) De intell. emend. VII (de recta methodo cognoscendi), 38 (ed. Brud. II. p. 18).

noza eigentlich alles fernere Erkennen überflüssig, da die besonderen Ideen, die Begriffe der Einzelwesen, jeder Beziehung auf ein äusseres Object enthoben sind und Gott zur alleinigen Ursache haben (*rerum singularium ideae non ipsa ideata sive res perceptas pro causa efficiente agnoscunt, sed ipsum Deum, quatenus est res cogitans; — per ideam intelligo mentis conceptum, quem mens format propterea, quod res est cogitans; dico potius conceptum quam perceptionem, quia perceptionis nomen indicare videtur, mentem ab objecto pati, at conceptus actionem mentis exprimere videtur; — per ideam adaequatam intelligo ideam, quae quatenus in se sine relatione ad objectum consideratur, omnes verae ideae proprietates sive denominationes intrinsecas habet; dico intrinsecas, ut illam secludam, quae extrinseca est, nempe convenientiam ideae cum suo ideato*).¹

So umgiebt Spinoza die Intuition mit einer Glorie ohne gleichen. Aber was wir in dieser Hinsicht von Cartesius sagen mussten, trifft auch ihn: er redet dem Schauen das Wort, ohne recht zu schauen, er will und fordert, was Böhme leistet, und was an der Leistung Böhme's auszusetzen war, fällt auch der Forderung Spinoza's zur Last.² Wobei jedoch der Vorzug vor Böhme ihm nicht soll verkürzt werden, dass er in dem mittleren Gebiete des dianoëtischen Denkens, über dessen Grenzen er in seinem Systeme weder nach unten (an die Imagination) noch nach oben (an die Intuition) in's Klare gekommen, wir meinen im Gebiete derjenigen „ratio“, von welcher das „ratiocinari“ stammt, mit seinen Folgerungen und Beweisführungen musterhaft-sicher einherschreitet und Schritt hält.

Zu einer, wenn man will, mystischen Union endlich versteigt sich zwar auch Spinoza, nämlich zu der Union oder vielmehr zur Erkenntniss der Union des Geistes mit der ganzen Natur (*cognitio unionis, quam mens cum tota natura habet*), und die Ideenverkettung soll die Verkettung der Dinge wie in einem Spiegelbilde treu wiedergeben (*concatenatio intellectus naturae concatenationem referre debet*)³; aber

1) Eth. II, 5 und II, def. 3 sq. c. explic. — Das von Ueberweg „Syst. d. Log.“ S. 167, vgl. S. 157, zunächst gegen Hegel's erkenntnistheoretische Vernachlässigung der (äusseren) Bedingungen über dem (inneren) Grunde sehr richtig Bemerkte gilt in verstärktem Masse dem „Idealismus“ Spinoza's.

2) Vgl. H. Ritter „Gesch. d. Ph.“ XI. S. 218: „Die höhere Erkenntniss der Anschauung ist dem Spinoza nur eine Forderung.“ ... „In dieser Forderung nimmt seine Lehre eine mystische Färbung an, welche an die theosophischen Gedanken der vorhergegangenen Zeit erinnert.“

3) De intell. emend. II, 13 und XIII, 95 (ed. Brud. II. p. 10. 37).

beides sind ihm Ideale, die in seinem Wissen verwirklicht zu haben er niemals behauptet. Nicht weit vom Ende seiner kurzen Lebensbahn rühmt er sich wohl — gegen den „mente destitutus juvenis“ — der Einsicht in das Wesen der wahren Philosophie, ohne doch die beste als seinen Fund sich anzumassen (*ego non praesumo me optimam invenisse philosophiam, sed veram me intelligere scio*).¹ Auf die Frage, ob er von Gott eine so klare Idee als von einem Dreieck habe, antwortet er allerdings bejahend²; indess fügt er sogleich hinzu, er wolle damit nicht gesagt haben, dass er Gott absolut erkenne (*non me Deum omnino cognoscere*), wisse er doch nur den geringsten Theil seiner Attribute.³ Selbst wo er von dem menschlichen Denken und intellectuellen Lieben als von einem relativ-göttlichen spricht (*cum dicimus mentem humanam hoc vel illud percipere, nihil aliud dicimus, quam quod Deus, non quatenus infinitus est, sed quatenus per naturam humanae mentis explicatur sive quatenus humanae mentis essentiam constituit, hanc vel illam habet ideam; — mentis amor intellectualis erga Deum est ipse Dei amor, quo Deus se ipsum amat, non quatenus infinitus est, sed quatenus per essentiam humanae mentis sub specie aeternitatis consideratam explicari potest*), selbst da ist er sich eben der Relativität, die er durch sein (speculativ missliches und berüchtigtes) „Quatenus“ zu bezeichnen pflegt, stets bewusst und weist stets ausdrücklich den Wahn einer Vereinerleung des Menschlichen mit dem Göttlichen ab (*non quatenus infinitus est; — mens humana pars infiniti intellectus Dei; mentis erga Deum amor intellectualis pars infiniti amoris*).⁴ Wolle man, meint er, Gott Verstand (und Willen) beilegen, so seien der göttliche und der menschliche nur homonym, wesentlich aber so himmelweit unterschieden wie das himmlische Gestirn des Hundes von dem bellenden Thiere auf Erden (*toto coelo differre deberent nec in ulla re, praeterquam in nomine, convenire possent, non aliter scilicet, quam inter se conveniunt canis signum coeleste et canis animal latrans*)⁵: lauter Aeuserungen, mit denen verglichen ein und die andere Böhme's gar vermessen klingen; wenn nur nicht gerade die letzte in ihrer hypothetischen Fassung (*deberent* — nämlich „si ad aeternam Dei essentiam intel-

1) Epist. 74.

2) Epist. 60. Vgl. auch Eth. II, 47: „mens humana adaequatam habet cognitionem aeternae et infinitae essentiae Dei“ und Schelling „Briefe über Dogm. und Critic.“ in den Ph. Schr. I. S. 164.

3) Epist. 60.

4) Eth. II, 11 cor. V, 36.

5) Eth. I, 17 schol.

lectus et voluntas pertinent“) uns an die Schäden des Spinozistischen Gottesbegriffs gemahnte, die denn doch den Werth solcher theoretischen Mässigung und Enthaltbarkeit beträchtlich mindern.

So viel von Spinoza. Dass auch neben ihm, wie neben Cartesius, Jakob Böhme ein Philosoph und ein Philosoph der Neuzeit zu heissen verdient; ja dass er neben den beiden als Philosoph noch weit eher sich darf sehen lassen denn Heraklit etwa, mit dem wir früher ihn auf Eine Rangstufe zu heben wagten, oder Anaximander neben Platon und Aristoteles: dieses steht, hoffen wir, ausser Zweifel. Die Schlussziehung aber aus dem gesammten geschichtlichen Vergleiche sei aus Gründen, die an Ort und Stelle von selbst einleuchten werden, dem dritten Abschnitte vorbehalten.

II. Der deutsche Philosoph.

„Er ist genannt worden der *philosophus teutonicus*, und in der That ist durch ihn erst in Deutschland Philosophie mit einem eigenthümlichen Charakter hervorgetreten. . . . Der Inhalt seines Philosophirens ist ächt deutsch.“

Hegel über Böhme in der „Gesch. d. Ph.“ III. S. 360.

Indem wir fragen, ob Jakob Böhme mit Recht den Beinamen des deutschen Philosophen führe, handelt es sich uns um ein Zwiefaches: einmal darum, ob in seinem Philosophiren unsre volksthümliche Besonderheit ausgeprägt sei, und sodann darum, ob diess bei ihm in höherem Grade der Fall als bei den anderen vaterländischen Denkern. Wenn wir das Erste zu verneinen hätten, so dürfte er überhaupt nicht im prägnanten Sinne deutscher Philosoph, und wenn das Zweite, so wenigstens nicht mit Auszeichnung der deutsche genannt werden.

In beidem aber setzen wir einen Einfluss der Nationalität auf die Gestaltung der Philosophie voraus, und einen berechtigten; denn wäre es unrecht, inmitten des Philosophirens ein Mann seines Volkes und Landes zu sein und zu bleiben, so müsste ja Böhme in dem Masse, als er zum deutschen Philosophen wird, an Philosophenwerth einbüßen: wir würden, was die eine Hand aufzurichten gesucht, mit der anderen zerstören.

Streitig ist die Sache allerdings. Man wendet ein, das Volk der Philosophie sei das Menschengeschlecht; nur auf den niederen Stufen ihrer Entwicklung zeige sich das nationale Element noch mitwirksam: so in der ionischen Physiologie, im dorischen Pythagoreismus, so selbst in Platon noch, der in dem schönen Bau seiner Gedanken überall den kunstsinnigen Griechen verrathe, aber eben um dieser nationalen Befangenheit willen nicht über das vom künstlerischen Antrieb herrührende Symbolische und Mythische hinweg auf die von alle dem reine Höhe des erst wahrhaft universellen Aristoteles gelange; auch „die deutsche

Philosophie höre da auf, Philosophie zu sein, wo sie nur und ausschliesslich deutsch zu sein anfange“.¹ Allein derselbe, der diess einwendet, geräth alsbald² mit sich in Widerstreit, behauptend, dass, wo die Metaphysik zur Idee sich erhebe, wo die Ethik in die Tiefe des Gemüths zurückgehe, wo überhaupt auch in der Philosophie jene künstlerische Vollendung erstrebt werde, in welcher der Inhalt die entsprechende Form aus sich erzeuge, da dem deutschen Philosophen allein die deutsche Sprache genügen werde und er in ihr eine Klarheit und Würde, eine Kraft und Schönheit erreichen könne, welche ihm jede fremde Sprache versagen müsse. Hiernach finge, wenn anders die Sprache mehr ist als eine Hülle, die man nach Belieben umhängt und abthut, die Philosophie also doch an einem gewissen Punkte an, „nur und ausschliesslich deutsch zu sein“³, und zwar, däucht uns, am entscheidenden, am eigentlich kritischen Punkte; oder soll, was hier in die Schranken eines „da wo“ gefasst ist, als stände der Philosophie ausserdem noch ein grosser Raum und Wirkungskreis offen, soll das nicht unumschränkt gelten? kann denn da Philosophie gedeihen, wo die Metaphysik sich nicht zur Idee erhebt, wo die Ethik nicht in die Tiefe des Gemüths zurückgeht, wo der Inhalt nicht die entsprechende Form aus sich zu erzeugen strebt? Fern sei es, das aus den Worten eines Gegners der Nationalphilosophie von uns Gefolgerte im ganzen Umfang als die eigene Ansicht aufzustellen! Wir bezweifeln nicht im Mindesten die Kraft auch der Nichtdeutschen, sich zur „Idee“ zu erheben (welcher deutsche Philosoph, Schelling nicht ausgenommen, kann sich rühmen, den idealen Höhestand des metaphysischen Dichters der göttlichen Komödie zu theilen?), und mag es auch uns Deutschen noch so sehr schmeicheln, als die Vordenker gleichsam für alle Welt angesehen und

1) Trendel. „Hist. Beitr.“ II. S. 288 ff.

2) Ebend. S. 300.

3) Gleichviel ob für uns oder an sich; denn der Grund, warum ein Deutscher etwas nur in deutscher Sprache auszudrücken, mithin (da das Sprechen nichts ist als ein Lautwerden des Denkens und das Denken ein verhaltenes Sprechen) auch nur deutsch zu denken vermag, kann lediglich darin liegen, dass dieses Etwas (also hier die „Idee“, die „Tiefe des Gemüths“, bei welchem letzteren Trendel sicher nichts Ausländisches im Sinne gehabt) an sich specifisch deutsch ist; das nicht specifisch-Deutsche vermag ein Deutscher bei einigem Sprachtalente sehr wohl in's Fremde zu übertragen. Gewisse Schriftstücke A. von Humboldt's z. B. haben, nach dem einstimmigen Urtheile der beiderseitigen Lesewelt, schlechthin dieselbe „Klarheit und Würde, Kraft und Schönheit“ im Französischen wie im Deutschen.

um desswillen (von Ausländern) als die erste Nation der Erde gepriesen zu werden¹: ein absonderlich-auserwähltes, privilegiertes Volk der Philosophie zu sein, wäre eine Einbildung, mit der wir nur Gelächter verwirkten. Diess aber lässt sich gegenüber von Erscheinungen wie Campanella und Bruno, wie Bacon und Locke, wie Leibniz und Schelling schwerlich verkennen, dass, unbeschadet der vollkommenen geistigen Gütergemeinschaft aller Völker des Erdbodens, je eines einen eigenthümlichen Beitrag zur Mehrung des Reiches menschlicher Weisheit zu liefern von der mannigfaltigen Weisheit Gottes (*πολυποίκιλος σοφία τοῦ Θεοῦ*)² berufen und begabt sei. Auch Aristoteles verläugnet unsres Erachtens nirgends, am allerwenigsten in der Politik, den Sohn des damaligen Volkes der Mitte, wie er selbst das hellenische schildert — mit Worten, die das deutsche zur Zeit noch sich kann gesagt sein lassen — im Gegensatze zu den harten Stämmen der kalten Striche, zu den Weichlingen Asiens (*τὸ τῶν Ἑλλήνων γένος ὥσπερ μεσεύει κατὰ τοὺς τόπους, οὕτως ἀμφοῖν μετέχει· καὶ γὰρ ἔνθ' υἷον καὶ διανοητικόν ἐστίν. διόπερ ἐλεύθερόν τε διατελεῖ καὶ βέλτιστα πολιτευόμενον καὶ δυνάμενον ἄρχειν πάντων, μιᾶς τυγχάνον πολιτείας*)³, und schlimmsten Falls führe die Welt vielleicht nicht allzu übel, wenn sie, auf die Gefahr hin statt logischer Untersuchungen reinsten Wassers einige Mythen und Symbole mit in Kauf nehmen zu müssen, recht reich würde an national-befangenen Platonen.

1. Worin besteht nun aber unsre nationale Besonderheit, die Eigenart des deutschen Volksgeistes? darf wirklich Böhme'sche Philosophie für ein Zeugniß und Denkmal derselben gelten? So lautete der erste Theil unsrer Frage.

Um diess zu entscheiden, müssen wir, scheint es, wiederum auf zwiefache Weise verfahren. Zuvörderst nämlich wäre der deutsche Volksgeist in's Auge zu fassen, wie er uranfänglich in geheimer Frühe auftritt mit seiner anerschaffenen natürlichen Mitgift, und wie er mit bestimmender Vollkraft den Grund legt zu aller weiteren geschichtlichen Entwicklung; hernach aber würde, zur Bewährung oder Berichtigung

1) Emerson bei Herm. Grimm S. 112. Vgl. Rosenkr. „Syst. der Wiss.“ S. 329 und Schelling „Verh. der bild. K. zur Nat.“ 1807. S. 64: „Dem deutschen Volk ist die Neigung zur Erkenntniß der ersten Ursachen tiefer als irgend einem anderen eingepflanzt.“ Schelling WW. II, 1. S. 278: „Die Metaphysik fiel Deutschland als Erbe zu.“ — Bekannt ist auch Lessing's Wort, die deutsche Sprache sei für die Philosophie geboren.

2) Ephes. III, 10.

3) Ar. Polit. (Bekk.) IV (vulgo VII), 7.

jenes unabänderlich Geheimnissartigen, aus der geschichtlichen Kraft-äusserung der Rückschluss zu ziehen sein auf den, der so sich selbst beweist, auf den Geist und die Kraft.

Was jenes betrifft, so enthält, wie alle wissen, den gedanklichen Niederschlag des Ur- und Vorgeschichtlichen die Mythologie. Wie viel aber auch durch neuere und neueste ausgezeichnete Forschungen, unter denen besonders in religiös-speculativer Hinsicht die von Mannhardt hervorleuchten, auf diesem Gebiete schon zu Tage gefördert ist: so bekennen doch gerade die Eifrigsten und Tüchtigsten, es sei noch weit bis dahin, dass die germanische Mythenlehre „die Stellung einer wirklichen Wissenschaft“ gewinne.¹ Einzelne Züge freilich der Uebereinstimmung zwischen ihr und der Lehre Jakob Böhme's finden sich genug. Bedeutet doch z. B. gleich der Name des Hauptgottes einen Process (Wuotan, Wodan, Wode, Wod—wat, vadere, waten, schreiten)²; die Elben sind „Elementargeister, glänzende Lebensgeister“³ (Böhme's Quellgeister, Naturgestalten, leuchtende Fackeln) und haben ursprüngliche Wesensgleichheit mit Wodan und Thunar⁴; ferner das Verhältniss des Bösen zum Guten (Gottheitlichen), Loki's Göttlichkeit, die gegenseitige Tödtung Thor's und der Midgardsschlange zur Zeit der Götterdämmerung⁵ u. v. A.: wer wollte die Verwandtschaft dieses Urgermanischen mit dem Böhme'schen in Abrede stellen? Indess wie annoch die Dinge liegen, dürfte es nicht schwer halten, eben so nahe Verwandtes auch in der (durch Mannhardt nur noch näher gerückten) indischen und, zumal nach Schelling's Auslegung, in der griechischen Mythologie nachzuweisen: so dass auf diesem Wege, was wir suchen, dormalen kaum zu finden ist.⁶

1) Mannhardt „Germ. Mythen“ 1858. Vorw.

2) Vgl. Helfferrich „Org. d. Wiss.“ S. 178 und Mannhardt a. a. O. S. 290 unt.

3) Mannhardt a. a. O. S. 46 f.

4) Ebend. S. 727.

5) Ebend. S. 84—88 Anm. und S. 92.

6) Ueber das wegen seiner vollends unzweifelhaften Ubiquität oben absichtlich nicht angeführte Trinitarische s. die Bemerkung Heinr. Rückert's „Culturgesch. des deutschen Volkes in der Zeit des Uebergangs aus dem Heidenthum in das Christenthum“ I. S. 110: „Die Dreizahl geht überall bei der germanischen Mythologie sowohl in ihrer naiven als in ihrer reflectirten Gestalt im scandinavischen Norden durch. Drei Götter erscheinen bei Cäsar, drei bei Tacitus, drei Götterbilder finden Columban und St. Gallus u. s. w. Odhin, Vili und Ve stehen im Norden an der Spitze des Götterreichs neben den volksmässigen Odhin, Thor und Tyr, oder, wie in Schweden,

Desto eher aber auf dem anderen; denn die grösste geschichtliche That, der lauterste Kraftbeweis des deutschen Volksgeistes, die Reformation, hat, nächst Gott und Gottes Wort, zum alleinigen positiven Grunde, aus dem sie wie aus ihrem Keime erwachsen, diejenige deutsche Mystik, welche anerkanntermassen in Jakob Böhme gipfelt.¹ Freilich die der Reformation hier zugeschriebene Bedeutung zu erhärten sind wir hier ausser Stande. Wer sie in Frage stellt, für den mögen neben, ja vor anderen die unten genannten Werke eine gute Brücke der Verständigung bilden; wer nicht, wird uns beistimmen, wenn wir sagen, dass alle, die, statt in der Reformation, etwa in den Kreuzzügen den Kraftbeweis des deutschen Volksgeistes geführt sehen und, auf das bloss Welt- oder Staatengeschichtliche den Blick heftend, überhaupt nicht erkennen, wie es Eine grosse vorsehungsvoll-geschichtliche Nothwendigkeit gewesen, die, als die Zeit des Mittelalters der Christenheit erfüllt war, den Hierarchismus und Feudalismus, die Seel- und Leibeigenschaft gerichtet hat, — dass alle Solche mit ihren eigenen Gründen, falls sie deren beibringen, sich als römisch- oder romanisch-deutsch ausweisen und damit wider Willen sich selbst das Recht absprechen, in einer rein-deutschen Frage zu urtheilen. Wird aber die unsrerseits der Reformation beigemessene Bedeutung ihr zugestanden, so ist auch die Deutschheit Jakob Böhme's bis zu dem in dergleichen Untersuchungen erreichbaren Grade der Bestimmtheit festgestellt. Jedoch, fügen wir sofort hinzu, mit einer wesentlichen Einschränkung. Nicht zwar als ob Luther, der reformatorische Werkmeister, der deutsche Volksmann ohne gleichen und (mit dem seligen Arndt zu reden) „Nummer-Eins-Mann“²,

Odhin, Thor und Freyr. Der Asen sind $4 \times 3 = 12$ oder, was für die Zahlensymbolik gleich ist, 13. Auch sonst geht die Dreiheit mächtig durch die deutschen Lebensverhältnisse, lange ehe sie von christlichen Vorstellungen berührt werden konnten.“ Vgl. ebend. II. S. 46 ff.

1) Niedner „KGesch.“ 1846. §. 197. S. 570. Hagenbach „Vorl. über Wesen und Geschichte der Reformation“, zweite Aufl. I. S. 148 (Tauler „der Lehrer Luther's“). L. Ranke „Deutsche Gesch. im Zeitalter der Reformation“ I. S. 289 f. 299 ff. Luther Vorr. zur deutschen Theol. und „Sermo Lutheri in nativitate Christi“ 1515 (über die Dreieinigkeit, mit Anklängen an Aristoteles).

2) Vgl. E. M. Arndt „Erinnerungen aus dem äusseren Leben“ 1840. S. 149 (über Stein) mit seiner Vorr. zu den „Geistl. Liedern“ 1855 (über Luther). Wenn ein Ernst Moritz Arndt so, wie er es am letzteren Orte thut, über Luther sich auslässt: wo ist der Zeitgenosse, der in Sachen der Deutschheit ihn besserwissend zu meistern, Luther zu verkleinern wagt? — Luther

vor dem selbst der unentbehrlichste Mitarbeiter Melanchthon als vor dem „Hercules voll heiligen Geistes“ sich beugte und verbarg, — nicht als ob Luther, was bisweilen fälschlich behauptet wird, das im engeren Sinne Mystische aufgenommen, das Theosophische der Mystik aber ausgestossen hätte. Das nicht. Luther war kein Philosoph, sondern ein Doctor der heiligen Schrift, und wollte sein nur was er war, nichts weiter. So verharrte er im centralen Bereiche: nicht sowohl Gott als Gott in Christo, Gott in Seinem Worte war seine Theologie; das im engeren Sinne philosophisch-Mystische, das Theosophische trat unwillkürlich bei ihm zurück wie ja relativ auch in der auf ihn zunächst einwirkenden Tauler'schen Mystik. Dass er aber darum die Berechtigung der theologischen Speculation an und für sich sollte bestritten oder auch nur ihren Werth unterschätzt haben, ist durchaus nicht an dem. Luther hielt so gut wie Böhme dafür, dass das erste Gebot seinen Glanz in die anderen alle gebe, und der Mensch, der Christ mit seiner Vernunft, dem schönen herrlichen Werkzeuge Gottes, es in all seinem Thun und Wesen treiben müsse; so gut wie Böhme dafür, dass in der Dreieinigkeit, dem tiefsten Abgrunde des göttlichen Herzens und eitel unaussprechlicher Liebe, alle unsre Weisheit stehe.¹ Das also nicht. Wohl aber hat Luther die Mystik, aus welcher er geschöpft, zuvor und zugleich gereinigt; er hat, eben im centralen Bereiche festen Fuss fassend, das absolut-Mittlerische, Mittlerthümliche des Christenthums, des Christus und des Christus scriptus, geltend gemacht gegen die aller Mystik noch anhaftende Unmittelbarkeit, vermöge deren sie nach Seiten des Anfangs (*lumen internum*) wie nach Seiten des Endes (*unio mystica*) wenigstens immer auf dem Punkt ist, über jene (Christus und Christus scriptus) sich hinwegzusetzen.² Daher denn darf, wenn Luther und sein Werk am meisten und musterhaft deutsch sind, Böhme, der diesen Reinigungsact nicht wie Luther vollzogen, auch nicht unbedingt deutsch heissen. Er ist teutonisch-deutsch.

selbst nennt sich gelegentlich (in der „Warnung an seine lieben Deutschen“, bei Gerlach X. S. 107) „der Deutschen Prophet“.

1) Luther „gr. Katech.“ Beschluss der zehn Gebote und Beschluss des Glaubens.

2) Dass auch Tauler's Mystik durch diese Unmittelbarkeit getrübt ist, zeigen Stellen wie „Nachf. d. arm. Leb. Christi“ (Constanz 1850) II. n. 47 („übertrinkt sich, dass er trunken wird“), n. 19 („da heisst der Mensch ein vergotteter Mensch“), n. 94 („so gebiert die Seele Gott, so sie aufgezogen wird mit inhitziger Liebe in das blosse göttliche Wesen“), n. 37 („da verliert der Geist seinen Namen, dass er mehr Gott heisst denn Geist“) u. s. w.

2. Ob er gleichwohl verhältnissmässig der deutsche Philosoph sei, fragt sich nun zweitens.

Zur Erledigung dieser Frage haben wir ihn von Neuem mit andern Philosophen, nämlich mit den vaterländischen, zu vergleichen. Da indess theils das Verhältniss Böhme's zu den späteren deutschen Philosophen bereits vielfach und gründlich erörtert worden, theils und besonders der Gesichtspunkt, aus dem jetzt der Vergleich anzustellen, ein engerer ist, sofern wir nicht mehr im Allgemeinen Philosoph an Philosoph zu messen, sondern diess zu prüfen haben, ob die Anderen mehr oder weniger deutsch gewesen als er, d. h., nach dem Vorigen unmissverständlich, mehr oder weniger lutherisch als er (in der mystischen Tiefe des deutschen Volksgeistes wurzelnd und das Trübe der Mystik ausscheidend durch Anerkennung des Christenthums als des absoluten Mittlerthums ihrer Philosophie): so können wir hier kürzer sein als dort, wo, zum Behuf eben des Messens, der Entwurf eines Gesamtbildes der jedesmaligen philosophischen Eigenthümlichkeit nothwendig war; wir können die gemeingültigen Erträge ausführlicher Untersuchungen aufnehmen und namentlich in Ansehung des Christologischen der verschiedenen Philosophien auf den Schlussband eines über unser Lob erhabenen Werkes verweisen.¹ Nur bei Leibniz halten wir aus dem Grunde etwas länger, weil er oftmals und noch neuerdings ausdrücklich gegen Böhme als der „im Sinne der allgemeinen und strengen Wissenschaft“ erste deutsche Philosoph ist bezeichnet worden², es also ganz eigens und vorzugsweise gilt, einen Wettstreit zu schlichten.

A. Böhme und Leibniz.

Liest man einerseits die trotz der Winzigkeit ihres Umfangs und sonstigen Unscheinbarkeit überaus gehaltvolle deutsche Schrift „von der wahren theologia mystica“ und labt sich an der lauteren Gottinnigkeit dieses weltumfassenden Genius, von dem ein gleichfalls königlicher Geist, der grosse Friedrich, gesagt, er für sich sei eine Akademie gewesen („eine jede Vollkommenheit fleusst unmittelbar von Gott; das inwendige Licht, so Gott selbst in uns anzündet, ist allein kräftig uns eine rechte Erkenntniss Gottes zu geben; die göttlichen Vollkommenheiten sind bei allen Dingen verborgen, aber die Wenigsten wissen sie darin zu finden; unter den äusserlichen Lehrern sind zwei, die das innerliche Licht am

1) Dorner „Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi“. Nach dem Reformationszeitalter bis zur Gegenwart. 1856.

2) Trendel. „Hist. Beitr.“ II. S. 293.

besten erwecken: das Buch der heiligen Schrift und die Erfahrung der Natur, doch helfen beide nicht, wenn das innerliche Licht nicht mitwirkt; Gott ist das Leichteste und Schwerste, so zu erkennen: das Erste und Leichteste in dem Lichtweg, das Schwerste und Letzte in dem Weg des Schattens; das meiste Wissen und Tichten gehört zum Schattenwege, als Historien, Sprachen u. s. w.“¹⁾; gewahrt man andererseits, wie eifrig er das positive Christenthum zu rechtfertigen strebt subjectiv in dem der *Théodicée* vorangehenden „discours de la conformité de la foi avec la raison“ durch Unterscheidung einer metaphysischen (logischen, geometrischen) und einer (auf ethischem Grunde ruhenden) physischen Nothwendigkeit wie durch die analoge Unterscheidung des Widervernünftigen — womit Gott (der Gott der Offenbarung) wider Gott (den Gott der Vernunft) streiten würde — und Ueervernünftigen (*la distinction qu'on a coutume de faire entre ce qui est au dessus de la raison, et ce qui est contre la raison, s'accorde assez avec la distinction qu'on vient de faire entre les deux espèces de la nécessité; ... ce qui en nous est contraire aux mystères, n'est pas la raison ... c'est corruption, c'est erreur ou préjugé, c'est ténèbres*)²⁾, objectiv etwa in der durch Lessing der allgemeinen Literatur einverleibten „*defensio Trinitatis per nova reperta logica*“ (*potest Deus altissimus, nempe Pater, per Deum altissimum, nempe Filium, omnia facere et tamen non per se ipsum, licet per eum, qui etiam est id quod est ipse etc.*); hält man endlich das Zwiefache, jenes Mystische und dieses Christliche, zusammen, zugleich der Annahme sich nicht erwehrend, dass ein so logisch-klarer und mathematisch-scharfer Kopf wie Leibniz vor Böhme'schen Trübungen und Ausschreitungen wohl müsse bewahrt geblieben sein: so wird man allerdings von vorn herein die Meinung haben, ihm als dem deutschen Philosophen die Palme zu reichen.³⁾ Indess an schö-

1) Leibniz' deutsche Schriften von Guhrauer, Berlin 1838. I. S. 410—413; vgl. ebend. S. 420—426 (bei Erdmann S. 671 ff.): „Weisheit ist nichts Anderes als die Wissenschaft der Glückseligkeit, so uns nämlich zur Glückseligkeit zu gelangen lehrt“ „also dass wir den Hauptquell, Lauf und Endzweck aller Dinge und unglaubliche Vortrefflichkeit der Alles in sich begreifenden höchsten Natur erfahren und dabei über die Unwissenden emporgehoben werden, gleich als ob wir aus den Sternen herab die irdischen Dinge unter unsren Füßen sehen könnten.“ — Auch die Geringschätzung des Geschichtlichen als nur Thatsächlichen (*la seule connaissance des raisons en elle-même ... est bonne en elle-même; tout le reste est mercenaire*), der Cärimonien und Formeln, Formalitäten (*les formulaires sont comme des ombres de la vérité*) theilt Leibniz mit den Mystikern.

2) Leibniz (Erdm.) S. 486 u. 496.

3) Vgl. H. Ritter *Gesch. d. Ph.* XII. S. 69 u. 185: „Die mystischen

nen rein-mystischen und rein-christlichen Sätzen wie Vorsätzen mangelt es ja auch bei Böhme nicht, und möglich wäre immer, dass, wie leider so oft, die Juwelen des Denkers einen nur ausserwissenschaftlichen Werth hätten. Es kommt auf die Durchführung an.

Nachdem langgehegte Vorurtheile über Leibniz' Cartesianismus und vollends Spinozismus beseitigt sind¹⁾, können wir in Bezug auf seine geschichtlich-philosophische Herkunft und Entwicklung soviel als feststehend ansehen: gegen Spinoza war er gewaffnet und stählte sich je länger je mehr durch Aristoteles. Von seiner Dissertation „de principio individui“ an ist im Ganzen seines Lehrbaues wie in den Theilen allen, dem logischen, ontologischen, theologischen, rechts-philosophischen (man vergleiche z. B. Leibniz' *justitia commutativa*, *distributiva*, *universalis* mit Aristoteles' Gliederung der Gerechtigkeit in die allgemeine — *ὅν μέρος ἀρετῆς, ἀλλ' ὅλη ἀρετή* — und in die besondere, die *κατὰ μέρος δικαιοσύνη*, nach ihrer dianemetischen und ihrer diorthotischen Seite²⁾ u. s. w. der theils unmittelbare theils durch die Scholastik und anderweit vermittelte Einfluss des Aristoteles auf's Einleuchtendste merklich³⁾, und eben so merklich das Ankämpfen theils ge-

Anklänge, die theosophischen Gedanken und Spuren seiner Monadologie finden wir schon in seinen Jugendschriften. Dass hierin der Kern seiner Philosophie steckt“ — dass sie „das belebende Princip seiner Philosophie“ sind —, „wird nicht bezweifelt werden können.“ — Schaarschmidt „Der Entwicklungsgang der neueren Speculation“ 1857. S. 124 Anm.: „Man kann Leibniz als den Vertreter einer tieferen protestantischen Mystik bezeichnen“ und ebend. S. 150 f. (gegen Solche, die „Leibniz neuerdings wieder zu einem Aufklärer, ja zum Vater der Aufklärung gemacht“ haben). Endlich Lessing „Des Andreas Wissowatius Einwürfe wider die Dreieinigkeit“ (Lachm. Bd. IX) n. III: „Leibniz war als Mann noch eben der orthodoxen Meinung, die er als Jüngling behauptet hatte“ und n. IV (gegen Solche, die seiner Orthodoxie einen „Plan von Allgefallenheit“ als Motiv unterlegen): „Man macht ihn zu dem kriechendsten eigennützigsten Demagogen, der dem Pöbel im Reiche der Wahrheit bloss geschmeichelt, um ihn zu tyrannisiren.“ Dazu Lessing in „Leibniz von den ewigen Strafen“ n. I: „Leibniz nahm bei seiner Untersuchung der Wahrheit nie Rücksicht auf angenommene Meinungen, ... er schlug aus Kiesel Feuer, aber er verbarg sein Feuer nicht in Kiesel“ und n. XVIII: „O meine Freunde, warum sollten wir scharfsinniger als Leibniz scheinen wollen?“

1) S. vorz. Trendel. „Hist. Beitr.“ II. S. 192—232. 248. 281 f.

2) Leibniz „Cod. jur. gent. diplom.“ (bei Trendel. a. a. O. n. VI). Aristot. Eth. Nic. V, 3 u. 5.

3) Vgl. Brandis „Aristoteles“ S. 1043: „Leibniz, des Aristot. nächster Gränznachbar im metaphysischen Gebiete“, auch Schaarschm. a. a. O. S. 123. Anm. 2: „Ueberall sucht L. sich an Aristot. anzuschliessen“ u. s. w.

gen die Spinozistische Denkrichtung theils direct gegen Spinoza (den „novateur trop connu“¹⁾).

Im Gegensatze zu einer Substanz, die nichts (Bestimmtes) war ohne die (den Begriff der Attribute hergebenden) Modi, welche ihrerseits hinwiederum nichts waren ohne die (Attribute und) Substanz, gewann Leibniz einen festen Ausgangspunkt an der Monade, der Aristotelischen Einzelenergie oder Entelechie (on pourrait donner le nom d'entéléchies à toutes les substances simples ou monades créées, car elles ont en elles une certaine perfection, ἔχουσι τὸ ἐντελές).² Ihr Wesen besteht ihm in der Kraftthätigkeit oder thätigen Kraft, einem Mittleren zwischen Vermögen und Auswirkung (ce qui n'agit point, ne mérite point le nom de substance; .. vis activa actum quendam sive ἐντελέχειαν continet atque inter facultatem agendi actionemque ipsam media est et conatum involvit atque ita per se ipsam in operationem fertur).³ Diese Kraft aber ist, und dadurch hauptsächlich unterscheidet sich die Monade vom Atom, die ideale (eidetische) Kraft der Vorstellung im doppelten, hier übereintreffenden Sinne der „perception“ und „représentation“ (omnes entelechiaie seu monades perceptione praeditae sunt; ... la nature de chaque monade est représentative).⁴ Die Gegenstände solcher Vorstellung sind die gesammten anderen Monaden, deren jede von jeder verschieden, aber an ihrem Theile nicht minder, das Fürsichsein und Füreinandersein vereinigend, ein lebendiger Spiegel des Weltganzen ist (il faut que chaque monade soit différente de chaque autre, car il n'y a jamais dans la nature deux êtres qui soient parfaitement l'un comme l'autre, et où il ne soit possible de trouver une différence interne, ou fondée sur une dénomination intrinsèque; .. chaque substance simple a des rapports qui expriment toutes les autres, et elle est par conséquent un miroir vivant perpétuel de l'univers).⁵

1) Leibniz (Erdm.) S. 691.

2) Monadol. §. 18 (bei Erdm. S. 706). Vgl. besonders noch „Syst. nouveau de la nature“ §. 16 (bei Erdm. S. 128): „Tout esprit étant comme un monde à part, suffisant à lui-même, indépendant de toute autre créature, enveloppant l'infini, exprimant l'univers, est aussi durable, aussi subsistant et aussi absolu que l'univers même des créatures.“ Anti-Spinozistischer kann kaum etwas gedacht werden.

3) Théod. §. 393 (bei Erdm. S. 617) und Leibniz (Erdm.) S. 122.

4) Leibniz (Erdm.) S. 438 u. 709 (Monad. §. 60). Vgl. Erdm. „Gesch. d. n. Philos.“ II, 2. S. 40 ff.

5) Monad. §. 9 u. 56 (bei Erdm. S. 705 u. 709). Vgl. „Princ. de la nature et de la grâce“ §. 3 (bei Erdm. S. 714): „Chaque monade est un miroir

Jedoch als Mittleres zwischen Vermögen und Auswirkung kann die Kraft nicht reine Thätigkeit, nicht reine Vorstellung sein, sowie wegen des Füreinanderseins das Fürsichsein trotz der ihm zuerkannten Absolutheit doch immer nur ein relatives bleibt: zum idealen (eidetischen) Momente gesellt sich ein materielles (hylisches und steretisches), zum activen ein passives, zum Vorstellen ein Streben (*materia prima* seu τὸ δυναμικὸν πρῶτον, παθητικὸν πρῶτον, ὑποκείμενον, *potentia primitiva passiva*, *passionis principium*; ... de la manière que je définis perception et appétit, il faut que toutes les monades en soient douées: car perception m'est la représentation de la multitude dans le simple, et l'appétit est la tendance d'une perception à une autre: or ces deux choses sont dans toutes les monades, car autrement aucune monade n'aurait aucun rapport au reste des choses: je ne sais comment vous en pouvez tirer quelque Spinosisme, au contraire, c'est justement par ces monades que le Spinosisme est détruit; .. il est vrai que l'appétit ne saurait toujours parvenir entièrement à toute la perception, où il tend, mais il en obtient toujours quelque chose et parvient à des perceptions nouvelles).¹ So nie zwar vollendet, nie rein vorstellend, aber im je gegenwärtigen Zustand immer schon zukunftsschwanger (grosse de son état futur; — le présent est plein de l'avenir et chargé du passé: wie bei Aristoteles die Hyle, obwohl immer noch an der στέρησις leidend, doch auch immer schon eidetisch vorge richtet war), von dem noch trüben oder verworrenen Vorstellen zu immer höherer Reinheit sich erhebend (on attribue l'action à la monade en tant qu'elle a des perceptions distinctes, et la passion en tant qu'elle a des confuses), jede von jeder verschieden, ohne „Fenster“,

vivant ou doué d'action interne, représentatif de l'univers suivant son point de vue, et aussi réglé que l'univers même.

1) Leibniz (Erdm.) S. 436, 720 u. 706 (Monadol. §. 15). „Materia prima ist dem Leibniz das Princip der Passivität und Endlichkeit oder Geschöpflichkeit überhaupt; „materia secunda“ hingegen die körperliche „Masse“, ein „semimentale“, ein „amas de plusieurs substances“, nämlich gleichsam der geronnene Reflex der anderen Monaden an der einen bestimmten („mélange des effets de l'infini“), der jeweilige („car tous les corps sont dans un flux perpétuel“), zur Zeit ausgefüllte Wirkungskreis und Machtbereich der Einzelenergie. Vgl. Leibniz (Erdm.) S. 436. 476 und Monad. §§. 60. 62. 71 f. (bei Erdm. S. 709 ff.). Leibniz fügt, weil er Leser von Verstand voraussetzt, allerdings nicht jedesmal, wann er von Materie redet, pedantischerweise das „prima“ oder „secunda“ bei; aber dass in seinem Verstande der Unterschied ein fließender gewesen, was Erdm. „Gesch. d. n. Ph.“ II, 2. S. 94 f., meint, ist unbegründet und bei einem Leibniz undenkbar.

ohne anderen als idealen Einfluss auf die übrigen (une influence idéale d'une monade sur l'autre), und doch alle Eins in diesem Streben nach immer völligerer Abspiegelung des Universums, bewegt sich das All der Monaden nach einem Gesetze der Continuität von Stufe zu Stufe harmonisch seinem Endzwecke, der absoluten Harmonie, entgegen: was schlechterdings nicht geschehen könnte, wenn nicht dieselbe Harmonie auch schon prästabilirt wäre, prästabilirt von Gott (l'opération d'une substance sur l'autre ne consiste que dans ce parfait accord mutuel, établi exprès par l'ordre de la première création, en vertu duquel chaque substance, suivant ses propres loix, se rencontre dans ce que demandent les autres, et les opérations de l'une suivent ou accompagnent ainsi l'opération ou le changement de l'autre; ... lorsque nous considérons la sagesse et la puissance infinie de l'auteur de toutes choses, nous avons sujet de penser que c'est une chose conforme à la somptueuse harmonie de l'univers et au grand dessein aussi bien qu'à la bonté infinie de ce souverain architecte, que les différentes espèces des créatures s'élèvent aussi peu à peu depuis nous vers son infinie perfection, ... tout va par degrés dans la nature et rien par saut, et cette règle à l'égard des changements est une partie de ma loi de la continuité; ... comme la nature de chaque substance simple est telle que son état suivant est une conséquence de son état précédent, voilà la cause de l'harmonie toute trouvée, car Dieu n'a qu'à faire que la substance simple soit une fois et d'abord une représentation de l'univers selon son point de vue, ... d. h. sie muss von Gott schon harmonisch gestimmt sein, wenn sie zur Harmonie gelangen, zur Harmonie das Ihrige beitragen soll).¹

Leibniz' Gottesbegriff ist vielfach angefochten worden. Man hat gesagt, Gott habe in seiner Philosophie das Privilegium (Leibniz selbst bedient sich gelegentlich des Ausdrucks, dem wir später noch begegnen werden: la substance divine a sans doute des privilèges: worauf Hegel wohl anspielt), dass ihm das aufgebürdet werde, was nicht begriffen werden könne; das Herausgehen des Vielen aus der göttlichen Einheit werde nicht aufgezeigt. Der strengen Consequenz seines Systems folgend, habe er eigentlich keinen Theismus aufstellen dürfen, sondern nur

1) Leibniz (Erdm.) S. 722. [Vgl. Monad. §. 74 (préformation), bei Erdm. S. 711.] Monad. §§. 7. 49 u. 51, bei Erdm. S. 705 u. 709. Leibniz (Erdm.) S. 108, 312, 329 (Nouv. ess. III. ch. 6. IV. ch. 16), 774, ebend. kurz zuvor: „L'harmonie préétablie est un terme de l'art, je l'avoue, mais non pas un terme qui n'explique rien, puisqu'il est expliqué fort intelligiblement, et qu'on n'oppose rien qui marque qu'il y ait de la difficulté.“

einen Harmonismus; der Gottesbegriff spiele in seiner Ontologie eine ziemlich müssige Rolle; was durch die Annahme einer Gottheit erreicht worden sei, habe eben so gut erreicht werden können bloss durch den Begriff des sich verwirklichenden (Welt-) Zwecks oder der Harmonie, die freilich dann nicht mehr den Namen einer von Gott prästabilierten behielte. Wenigstens sei die Lehre von dem Bande, das die Monaden mit Gott verknüpft, eine der schwächsten und dunkelsten Partien des Systems, stehe mehr nur als eine Forderung da, die es an sich stelle, über sich hinauszugehen.¹

In der That gemahnt uns die Gottesidee des Leibniz in ihrem Bezug auf die Monadenwelt zunächst an das ἐφετόν, ὁρεκτόν des Aristoteles. Aber wie dort alsbald sich zeigte, dass der Zug des Weltwesens zu Gott sinnlos ist ohne ein Ziehen von Seiten des Letzteren: so ist es auch hier², und Leibniz könnte so wenig wie Aristoteles anders als staunen und lächeln, wenn er von einem modernen Kritiker, der mit hohen Dingen nur zu oft einen kurzen Process macht, hörte, sein Gottesbegriff sei „ziemlich müssig“, noch dazu aus dem Grunde müssig, weil doch der Weltzweck sich (von Erdmann unterstrichen) zu verwirklichen die Macht habe. So einen (ohne den zwecksetzenden und zweckdurchsetzenden Gott) sich verwirklichenden Weltzweck, eine solche abstracte (Hegel'sche) Kategorie mit einem solchen Sich zusammen, d. h. in selbstbewusster Action zu denken, wäre ihm und dem Aristoteles ohne Zweifel als das schwerste Problem erschienen von allen, deren Lösung sie unternommen, ja als ein Missgedanke, wie er nur geübten Betretern des „Schattenweges“ kommen konnte.³

1) Hegel „Gesch. d. Ph.“ III. S. 472. Erdm. a. a. O. S. 55, 62 und 65. Dorner a. a. O. S. 951.

2) Selbst mit dem Bedenklichsten „Deus seu harmonia rerum“ verhält es sich fast wie mit dem biblischen „Gott alles in allem“, als welches auch nur, so zu sagen, dem Reinen rein ist.

3) Ausdrücklich sei bemerkt, dass Erdmann dem Leibniz keine „unredliche Condescendenz“ Schuld giebt; vielmehr habe er „es mit seinem Theismus ganz ehrlich gemeint.“ Auch stehe derselbe, wenngleich mit der Ontologie (Monadologie) ziemlich lose zusammenhängend, „in einem sehr nahen Verhältnisse zu der Erkenntnisslehre.“ Denn Leibniz mache den Uebergang zu seiner Theologie immer so, dass, nachdem gezeigt worden, welches die Principien der Erkenntniss seien, er dann nachweise, das Erkennen sei genöthigt, zum Begriffe der Gottheit fortzugehen (a. a. O. S. 65 u. 133 f.). Sehr wahr. Hiermit aber wiederum zu vereinbaren, was in derselben Geschichte der Leibnizischen Philosophie S. 109 zu lesen ist, „bis dahin (nämlich was die beiden Principien der Erkenntniss betreffe; von den „Principien“ geht

Auch in den Beweisen für das Dasein Gottes ist Leibniz von Aristoteles untrennbar. Schon in der (1668 geschriebenen) „*confessio naturae contra atheistas*“ (bei Erdm. N. III. S. 45 ff.) schliesst er von der Bewegung des Alls auf Gott oder das „*incorporeum principium*“ als das *πρῶτον ζινοῦν*. Dessgleichen ist dasjenige ontologische Argument (das in der Schrift „*de vita beata*“ enthaltene fällt nach Trendelenburg's Nachweise¹ natürlich weg), welches im eigenen Interesse eine kosmologische Wendung nimmt, auf die Aristotelischen Begriffe der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit gebaut (on pourrait encore faire à ce sujet une proposition modale, qui serait un des meilleurs fruits de toute la logique: savoir que, si l'être nécessaire est possible, il existe; car l'être nécessaire et l'être par son essence ne sont qu'une même chose; ... si l'être de soi est impossible, tous les êtres par autrui le sont aussi, puisqu'ils ne sont enfin que par l'être de soi; ainsi rien ne saurait exister; ce raisonnement nous conduit à une autre importante proposition modale, égale à la précédente et qui, jointe avec elle, achève la démonstration; on la pourrait énoncer ainsi: si l'être nécessaire n'est point, il n'y a point d'êtres possibles).² Das kosmologische Argument selbst aber verschmilzt bei Leibniz, dem, ebenfalls nach Aristoteles, Grund und Zweck oder die wirkende und die End-Ursache zuhöchst Eins werden, mit dem teleologischen oder dem Argumente der prästabilierten Harmonie (sans ce grand principe de la raison déterminante nous ne pourrions jamais prouver l'existence de Dieu, et nous perdriions une infinité de raisonnements très-justes et très-utiles, dont il est le fondement, et il ne souffre aucune exception, autrement sa force serait affaiblie; ... c'est ainsi que la dernière raison des choses doit être dans une substance nécessaire, dans laquelle le détail des changements ne soit qu'éminemment comme dans la source, et c'est ce que nous appelons Dieu; ... ce système de l'harmonie préétablie fournit une nouvelle preuve inconnue jusqu'ici de l'existence de Dieu, puisqu'il est bien manifeste que l'accord de tant de substances, dont l'une n'a point d'influence sur l'autre — ausgenommen den oberwähnten „idealen“ —, ne saurait venir que d'une cause générale, dont elles dépendent toutes, et qu'elle doit avoir une puissance et une sagesse infinie, pour préétablir tous ces accords; j'ai montré a posteriori par l'harmonie préétablie que toutes les monades ont reçu leur origine de Dieu et en

Erdmann sodann zur „Methode“ über) hänge die ganze Erkenntnisstheorie genau mit der Monadenlehre zusammen“, sei ihres Verfassers Sache.

1) Trendel. a.a. O. S. 217 f.

2) Leibniz (Erdm.) S. 177.

dépendent).¹ Dass dieses teleologische Argument dem Systeme des Leibniz am meisten entspricht, leuchtet ein und wird auch von Anfechtern des Leibnizischen Gottesbegriffs zugestanden.²

Doch freilich ist mit dem allen für die Bestimmung des letzteren nicht viel gewonnen, und wer mag läugnen, dass sie bei Leibniz ihre Schwierigkeiten habe? Nur das meinen wir: wenn auf jedes Denksystem, von welchem dieses gilt, auch jenes Anwendung finden sollte, dass sein theistischer Gottesbegriff „müssig“ sei, so würden wenig Denker übrig bleiben, die nicht Atheisten wären.

Die wesentliche Schwierigkeit aber rührt, wie wir sofort sehen werden, daher, dass Leibniz, der übrigens Jakob Böhme's in Ehren gedenkt³, das, mittels dessen dieser seinen Gottesbegriff bestimmte, nicht sich angeeignet und christianisirt hat. Denn ist die Gottheit, wofür Leibniz sie erklärt, die primitive Monade (*monas .. primitiva seu Deus, in quo est ultima ratio rerum; ... Dieu seul est l'unité primitive ou la substance simple originaire; ... cette substance simple*

1) Théod. §. 44 (bei Erdm. S. 515 f.), Monad. §. 38 (bei Erdm. S. 708), Leibniz (Erdm.) S. 430 u. 377 (Nouv. ess. IV. ch. 10).

2) Erdm. a. a. O. S. 146. Baur „Die christl. Lehre von der Dreieinigk.“ III. S. 581.

3) Nouv. ess. IV. ch. 19 (bei Erdm. S. 408 f.): „Il y aurait pourtant un cas, où ces inspirations porteraient leurs preuves avec elles. Ce serait, si elles éclairaient véritablement l'esprit par des découvertes importantes de quelque connaissance extraordinaire, qui seraient au-dessus des forces de la personne, qui les aurait acquises sans aucun secours externe. Si Jakob Böhme, fameux cordonnier de la Lusace, dont les écrits ont été traduits de l'Allemand en d'autres langues sous le nom de Philosophe teutonique et ont en effet quelque chose de grand et de beau pour un homme de cette condition, avait su faire de l'or, comme quelques-uns se le persuadent, ou comme fit S. Jean l'Evangéliste, si nous en croyons ce que dit un hymne fait à son honneur:

Inexhaustum fert thesaurum,

Qui de virgis fecit aurum,

Gemmas de lapidibus:

on aurait eu quelque lieu de donner plus de créance à ce cordonnier extraordinaire.“ Hätte Leibniz Böhme's Schriften näher kennen lernen: seinem eben so tiefen als scharfen Blick wären sicher die Goldkörner nicht entgangen. Vgl. Baader WW. XIII. S. 162 f.: „Seit Leibniz haben alle deutsche Philosophen mit Ausnahme von Kant, welcher sich bekanntlich ganz höflich alles Eingehen in die Gegenstände selbst verbat, von Jakob Böhme das Eine oder das Andere entnommen, theils ohne ihn zu nennen, theils vornehm gegen ihn thuend; aber im eigentlichen Sinne hat ihn meines Wissens keiner ganz verstanden.“

primitive)¹, und wird ihr nun dennoch das, worein das Wesen der Monade, der Böhme'schen Lebensgeburt aus Gott², gesetzt war, schlecht-hin abgesprochen (*solus Deus substantia est vere a materia separata, quum sit actus purus nulla patiendi potentia praeditus, quae ubique est, materiam constituit; ... l'être nécessaire, dans lequel l'essence renferme l'existence ou dans lequel il suffit d'être possible pour être actuel* — während das Wesen der Monade in der thätigen Kraft als einem Mittleren zwischen Vermögen und Auswirkung bestand)³: so muss es schwer halten, ihrem Begriff eine concrete Fassung zu geben. Wie sehr Leibniz dessen sich bewusst oder, mit andern Worten, des Böhme'schen Bestimmungsmittels bedürftig gewesen, erhellt daraus, dass er, obgleich der Gottheit das Wesentliche der Monade oder Einzelsubstanz absprechend, dennoch eine analoge Bestimmung versucht (*cette substance simple primitive doit renfermer éminemment les perfections contenues dans les substances dérivatives, qui en sont les effets*).⁴ Was nämlich in der Monade das Vorstellen war, soll in Gott der absolute Verstand sein, eigenschaftlich die Weisheit; was in der Monade das Streben, in Gott der absolute Wille, eigenschaftlich die Güte; dasjenige aber, wodurch in Gott eben absolut (eminenter Weise enthalten) ist, was in der Monade endlich und unvollkommen, soll entweder eine besondere dritte Eigenschaft, die Macht, oder als das eigentliche Göttliche den Stamm bilden, dessen eine Abzweigung die Weisheit, die andere die Güte (*il y a en Dieu la puissance, qui est la source de tout, puis la connaissance ... et enfin la volonté ..., et c'est ce qui répond à ce qui dans les monades créées fait le sujet ou la base, la faculté perceptive et la faculté appétitive, mais en Dieu ces attributs sont absolument infinis ou parfaits; ... cette cause intelligente doit être infinie de toutes les manières et absolument parfaite en puissance, en sagesse et en bonté*).⁵ Dass nun mit der Einführung des Strebens, des passiven oder materiellen Moments der Monade, in das Wesen Gottes, ob auch die Einführung eine Steigerung,

1) Leibn. (Erdm.) S. 678, 708 (Monad. §. 47), 716.

2) Vgl. Baur a. a. O. III. S. 548: „Was Böhme von den Naturwesen sagt, dass jede Lebensgeburt ein Centrum hat, ist auch der Begriff der Leibnizischen Monade.“

3) Leibn. (Erdm.) S. 466, 711 (Monad. §. 72), 708 (ibid. §. 44.).

4) Leibn. (Erdm.) S. 716. (Auch sagt er gegen Malebranche: „nous voyons tout en nous; ... c'est par la connaissance que nous avons de l'âme, que nous connaissons l'être, la substance, Dieu même.“ Vgl. H. Ritter a. a. O. S. 105).

5) Leibn. Monad. §. 48 Théod. §. 7 (bei Erdm. S. 708 f. u. 506).

eine Erhebung sein sollte, doch immer eine gewisse innergottheitliche Bestimmung oder Gränze gesetzt war, konnte Leibniz nicht übersehen; es nöthigte ihn, die Behauptung einer schrankenlosen Absolutheit aller Eigenschaften Gottes in etwas zurückzunehmen, das schlechthin Unendliche dennoch einzuschränken (*cur, quae nec ipsi optamus, Deo affingimus? hinc patet, absolutam aliquam voluntatem esse monstruosam;... Gott hat keinen ausgelassenen Machtwillen*)¹; es drängte ihn zu näherer Bestimmung, zu folgender. Statt mit Cartesius die „*veritates aeternae*“ vom Willen Gottes abhängig zu machen, band er vielmehr diesen an jene, den Willen an den Verstand als den Ort der ewigen Wahrheiten; er band Gott an eine, wie er sich ausdrückt, glückliche Nothwendigkeit, ohne die Er weder gut noch weise wäre, — Gott an Gottes „eigene Natur“ (*il ne faut point s'imaginer avec quelques-uns que les vérités éternelles étant dépendantes de Dieu, sont arbitraires et dépendantes de sa volonté, comme Des Cartes paraît l'avoir pris;... l'entendement de Dieu est la région des vérités éternelles;... ce prétendu fatum qui oblige même la Divinité n'est autre chose que la propre nature de Dieu, son propre entendement qui fournit les règles à sa sagesse et à sa bonté, c'est une heureuse nécessité, sans laquelle il ne serait ni bon ni sage*).²

Wir finden hier Leibniz allerdings in der Nähe jener „Weisheit“

1) Leibn. „de fato“ bei Trendel. a. a. O. S. 190. „Von der wahren Theologia mystica“ bei Guhrauer „L. deutsche Schriften“ I. S. 412. Vgl. Leibn. (Erdm.) S. 669: „*Libertas indifferentiae est impossibilis, adeo ut ne in Deum quidem cadat, nam determinatus ille est ad optimum efficiendum*“ und S. 191: „*Pour ce qui est du franc arbitre, je suis du sentiment des Thomistes..., qui croient que tout est prédéterminé, et je ne vois pas lieu d'en douter;... en cela il en est de nous comme de Dieu lui-même;... plus on est parfait, plus on est déterminé au bien et aussi plus libre en même temps.*“ Ueber Leibniz' Thomismus (Determinismus) vgl. auch H. Ritter „Gesch. d. Ph.“ XII. S. 66, 158 und 164.

2) Leibn. (Erdm.) S. 708 (Monad. §§. 46. 43) S. 563 (Théod. §. 191). Vgl. S. 614 (Théod. §. 380): „*Dieu n'est point auteur de son propre entendement.*“ Trendel. a. a. O. S. 133 f. 264: „Leibniz besteht allenthalben auf diesem Grund des an sich Nothwendigen, welches, gleichsam vor dem Verstande, durch den göttlichen Verstand Erkenntniss und durch den göttlichen Willen Wirklichkeit wird.“ Weniger treffend Schaarschm. a. a. O. S. 151: „Die Unterscheidung von Vernunft und Natur beruht auf der Unterscheidung von Vernunft und Wille in Gott, von deren Nothwendigkeit auch die Mystiker, wie vor allen Jakob Böhme, ein so tiefes Gefühl haben.“ Wir möchten eher umgekehrt sagen, dass die zweite Unterscheidung auf der ersten beruht; mindestens was Böhme anlangt, ist dem sicher so.

und „ewigen Natur“ Böhme's, jenes ἐξ ὑποθέσεως ἀναγκαιῶν des Aristoteles, würden uns aber täuschen, wenn wir ein völliges Uebereintreffen annehmen wollten, schon darum täuschen, weil Leibniz zu einer Festigkeit der Anschauung dessen, was seinen Gottesbegriff bestimmen sollte, nicht gediehen ist. Erscheint doch bei ihm bald der Verstand durch die ewigen Wahrheiten bedingt, ohne die, wie wir hörten, Gott nicht weise wäre, d. h. sein Verstand nicht in Wahrheit Verstand, bald wiederum die ewigen Wahrheiten durch den Verstand (les vérités nécessaires dépendent uniquement de son entendement); bald wird das an sich Nothwendige, Gottes „eigene Natur“, beiden: dem göttlichen Verstande und Willen, vorgesetzt, bald mit dem ersteren identificirt; die wir als eine glückliche Nothwendigkeit kennen lernten, erweist sich am Ende doch auch als eine rohe, blinde (nécessité brute, aveugle)¹ u. s. w.

Dieses Schwanken zeigt und rächt sich vornehmlich in dem Verhältnisse Gottes zur Welt und zum Bösen.

Was das Erstere betrifft, so will zwar Leibniz die Weltfreiheit oder Ueberweltlichkeit Gottes auf's Strengste gewahrt wissen (l'erreur principale de cet empereur — Marc-Aurèle — et des Stoïciens était qu'ils s'imaginaient que le bien de l'univers devait faire plaisir à Dieu lui-même, parce qu'ils concevaient Dieu comme l'âme du monde; cette erreur n'a rien de commun avec notre dogme: Dieu, selon nous, est *intelligentia extramundana*, comme Martianus Capella l'appelle, ou plutôt *supramundana*).² Aber was sind seine ewigen Wahrheiten anders als der νοητὸς κόσμος, die ewigen Möglichkeiten der Dinge oder

1) Leibn. (Erdm.) S. 708 (Monad. §. 46, wo die „vérités nécessaires“ den „vérités éternelles“ als völlig gleichbedeutend substituirt werden, S. 557, 605 (Théod. §§. 174 und 349). Vgl. S. 480 (discours de la conformité de la foi avec la raison, §. 2). Dass die beiden Nothwendigkeiten, welche Leibniz unterscheidet (die metaphysische oder absolute und die physische, moralische oder hypothetische), zuletzt dennoch auf Eine (metaphysische) hinauslaufen und die mit jener Zweiheit zusammenhängenden übrigen Unterschiede eben so lose sind (der Satz vom zureichenden Grunde und die vérités de fait zuletzt dennoch von dem Satze des Widerspruchs und den vérités de raison, der s. g. vorangehende Wille Gottes von dem nachfolgenden — l'effort d'agir après le jugement, qui fait à mon avis l'essence de la volonté, Théod. §. 311, bei Erdm. S. 595 — u. s. w. verdrängt oder ausser Kraft gesetzt wird), hat vortrefflich H. Ritter dargelegt, Gesch. d. Ph. XII. S. 145—158.

2) Leibn. (Erdm.) S. 571 (Théod. §. 217). Vgl. S. 532 (Théod. §. 109): „Dieu n'obtient pas par-là (durch die Weltschöpfung) un nouveau bien“, und S. 566 (Théod. §. 201): „Dieu n'est point nécessité, métaphysiquement parlant, à la création de ce monde“ S. 573 (Théod. §. 227): „C'est la bonté qui porte Dieu à créer, afin de se communiquer;... elle l'y porte, sans le nécessiter.“

die unendliche Vielheit der dem Verstande Gottes gegebenen möglichen Welten, aus denen der Wille Gottes, nach nicht absoluter (metaphysischer), sondern nur hypothetischer (moralisch-bedingter physischer) Nothwendigkeit d. h. nach dem principium melioris die beste auswählt und verwirklicht, die nun hiermit Gegenstand nicht mehr der göttlichen „scientia simplicis intelligentiae“, sondern der göttlichen „scientia visionis“ ist? (...mon principe d'une infinité de mondes possibles, représentés dans la région des vérités éternelles c'est-à-dire dans l'objet de l'intelligence divine, où il faut que tous les futurs conditionnels soient compris;... une infinité de mondes possibles, dont il faut que Dieu ait choisi le meilleur, puisqu'il ne fait rien sans agir suivant la suprême raison;... déterminé par la raison du meilleur; une nécessité morale-hypothétique, qui vient du choix libre de la sagesse par rapport aux causes finales).¹ Und wie die ewigen Wahrheiten bald eine Art Selbstständigkeit behaupteten gegenüber dem Verstande (und Willen) Gottes, bald mit ihm Eins waren: so schweben (sie) auch (als) die ewigen Mög-

1) Leibn. (Erdm.) S. 515, 506, 605 (Théod. §§. 42. 8. 349). Ueber hypothetische (= physische, fondée sur la nécessité morale) und absolute Nothwendigkeit vgl. noch S. 480, 514 u. 521 (Théod. §§. 37 und 67). Auf den Unterschied der beiden Nothwendigkeiten wird im „discours de la conformité de la foi avec la raison“, wie schon bemerkt, der des Widervernünftigen und Uebervernünftigen gegründet, die Möglichkeit des Wunders, sofern Gott, der in den ewigen Wahrheiten — zu denen auch die vérités morales gehören, Leibn. (Erdm.) S. 734 — die Elemente zwar, gleichsam den Stoff zur Weltorganisation vorfand, aber in der Combination, Disposition, Composition dieser Elemente (dum Deus calculat, fit mundus), in der Gestaltung dieses Stoffes zur besten Welt relativ-ungebunden war, nur hypothetisch genöthigt, — sofern also Gott die von Ihm gesetzte (verwirklichte) hypothetische Nothwendigkeit, d. i. die der Naturgesetze, l'effet de son choix, aus höheren Gründen (par des raisons plus grandes d'un ordre supérieur) auch wieder aufheben kann. Leibn. (Erdm.) S. 539 (Théod. §. 124), 480 (discours de la conf. etc. §. 2 zu Ende). Dazu S. 473 (Vorrede zur Théodicée): les lois de la nature, que Dieu lui a prescrites, sur la convenance, tiennent le milieu entre les vérités géométriques et les décrets arbitraires, ce que M. Bayle et d'autres nouveaux philosophes n'ont pas assez compris: sind also, wie wir sagten, die gesetzte hypothetische Nothwendigkeit. Vgl. Aristot. de gener. anim. IV, 4 (καὶ τὸ παρὰ φύσιν... τρόπον τινὰ κατὰ φύσιν). Brandis „Aristot.“ S. 1245 f. Endlich über die zwiefache (oder dreifache) „scientia“ Gottes s. Leibn. „Causa Dei“ §§. 14—17 (bei Erdm. S. 653 f.) und Erdm. Gesch. d. n. Ph. II, 2. S. 150 f. Entweder, meint Leibniz, sei die s. g. scientia media mitzubegreifen unter der scientia simplicis intelligentiae, oder es müsse unterschieden werden: a) scientia simplicis intelligentiae de veritatibus possibilibus et necessariis, b) scientia media de veritatibus possibilibus et contingentibus, c) scientia visionis de veritatibus contingentibus et actualibus.

lichkeiten, die kosmischen Ideen, einmal Gotte vor (*ideae divino intellectui obversantur*), ein andermal hingegen fallen sie mit Gott zusammen und halten Ihn, dem gleichwohl die höchste Freiheit zukommen soll, gebunden, da sie, obschon alle an und für sich oder ideell-möglich, doch unerklärlicher Weise nicht alle real-möglich (*compossibel*), vielmehr in einem „combat“ begriffen sind, dessen Austrag schliesslich nicht bei Gott steht [bei dem Willen Gottes nach dem *principium melioris*], sondern bei ihnen selbst [nach dem Satze des Widerspruchs] (*illae ipsae possibilitates seu ideae rerum coincidunt cum ipso Deo; cum autem Deus sit mens perfectissima, impossibile est, ipsum non affici harmonia perfectissima atque ita ab ipsa rerum idealitate ad optimum necessitari: quod nihil detrahit libertati; summa enim libertas est, ad optimum recta ratione cogi: qui aliam libertatem desiderat, stultus est*).¹

In Ansehung des Bösen aber, welches Leibniz als das moralische Uebel vom metaphysischen und physischen unterscheidet, sind die Widersprüche nicht minder stark. Auch vom Bösen spricht er Gott völlig frei und folgert aus der geschöpflichen Beschränktheit die Nothwendigkeit nur der Möglichkeit, nicht der Wirklichkeit des Bösen (*malum morale seu malum culpae numquam rationem medii habet, neque enim apostolo monente facienda sunt mala, ut eveniant bona;... limitata dicitur creatura, quia limites seu terminos suae magnitudinis, potentiae, scientiae et cujuscunque perfectionis habet: ita fundamentum*

1) Leibn. (Erdm.) S. 658 (*Causa Dei* §. 69) und „de fato“ bei Trendel. a. a. O. S. 190. Théod. §. 201 (Erdm. S. 566). Vgl. bes. H. Ritter a. a. O. S. 156 f.: „Wir werden sagen müssen, dass auch das Dasein der besten Welt, welches nur moralische Nothwendigkeit haben soll, doch aus der metaphysischen Nothwendigkeit der allgemeinen Begriffe fliesst, und dass also auch der zureichende Grund der Dinge auf dem Gesetze des Widerspruchs beruht, zwar nicht, sofern es die einzelnen ewigen Wahrheiten, aber sofern es ihren Zusammenhang unter einander bestimmt. Den zureichenden Grund seines Nichtseins oder seines Seins hat alles darin, dass es mit dem Zusammenhange der ewigen Ideen entweder in Widerspruch oder in Uebereinstimmung steht.“ — Die Unerklärlichkeit jenes „combat“, jener Incompossibilität räumt Leibniz selbst ein „de veritatibus primis“, bei Erdm. n. XXI. S. 99: „*Illud adhuc hominibus ignotum est, unde oriatur impossibilitas diversorum, seu qui fieri possit, ut diversae essentiae invicem pugnent, cum omnes termini pure positivi videantur esse compatibles inter se.*“ Gegen diese Insolvenzerklärung, wo es gilt, das Grundproblem aller wahren Philosophie zu lösen, erscheint die Leistung des „cordonnier extraordinaire“, wie schlackig auch, doch — „golden“.

mali est necessarium, sed ortus tamen contingens, i. e. necessarium est, ut mala sint possibilia, sed contingens est, ut mala sint actualia).¹ Allein wie stimmt hiermit, was er ebenfalls lehrt, dass das wirkliche Böse, die Sünde, und das Gute Gegensätze (*contrarie opposita*) seien und als solche die unerlässlichen Bedingungen der Harmonie? dass diese Flecken der Sonne, die ihre Schönheit nur erhöhen, in der Region der ewigen Wahrheiten als in der idealen Ursache des Bösen von Gott vorgefunden und in den Plan der besten Welt mit aufgenommen seien, was, bei der ewigen Selbstprädestination der Einzelwesen, Ihm nicht zum Vorwurfe gereichen könne? dass der Sündenfall in der ursprünglichen geschöpflichen Beschränktheit wurzele (*radix lapsus*), also ein physisches „Fundament“ habe, mit physischer, wachsthümlicher Nothwendigkeit hervorgehe? (*peccata mala sunt, non absolute, non mundo, non Deo, alioqui nec permetteret, sed peccanti; Deus odit peccata, non ut nec conspectum eorum ferre possit, alioquin eliminaret, sed quia punit; peccata bona sunt i. e. harmonica sumta cum poena aut expiatione, nulla enim nisi ex contrariis harmonia est;....* — unmittelbar nach den oben angeführten Worten: *contingens est, ut mala sint actualia — non contingens autem per harmoniam rerum a potentia transit ad actum ob convenientiam cum optima rerum serie, cujus partem facit;... ces défauts apparents du monde entier, ces taches d'un soleil, dont le nôtre n'est qu'un rayon, relèvent sa beauté, bien loin de la diminuer, et y contribuent en procurant un plus grand bien;... l'entendement — de Dieu — fournit le principe du mal, sans en être terni, sans être mauvais, il représente les natures, comme elles sont dans les vérités éternelles, il contient en lui la raison pour laquelle le mal est permis, mais la volonté — de Dieu — ne va qu'au bien;... le mal vient des formes mêmes, mais abstraites, c'est-à-dire des idées que Dieu n'a point produites par un acte de sa volonté,... car elles se trouvent dans la région idéale des possibles, c'est-à-dire dans l'entendement divin; Dieu n'est donc point auteur des essences, en tant qu'elles ne sont que des possibilités, mais il n'y a rien d'actuel, à quoi il n'ait décerné et donné l'existence, et il a permis le mal, parce qu'il est enveloppé dans le meilleur plan qui se trouve dans la région des possibles, que la sagesse suprême ne pouvait manquer de choisir;... cette région est la*

1) Leibn. (Erdm.) S. 655 und 658 (Causa Dei §§. 36 und 69).

cause idéale du mal;... hujus seriei possibilitium idealis decernendo existentiam Deus non mutavit rei naturam).¹

Genug, wir sehen: was Leibniz und Böhme mit einander nachbarlich gemein haben, verwickelt jenen in dieselben Schlingen wie diesen, ohne dass es ihm doch den speculativen Gewinn eintrüge, den Böhme daraus zu ziehen gewusst. Ein trinitarisches Bestimmen des Gottesbegriffs auf Grund etwa oder mittels der ewigen Wahrheiten, einen Nachweis, „comment la variété des idées = des rapports qui résultent des attributs de Dieu, est compatible avec la simplicité de Dieu“², geschweige demzufolge eine Gliederung des Ganzen der Philosophie, eine Unterordnung alles Besonderen unter das Gottheitliche als unter das Allgemeine, unter „paucas admodum cogitationes tanquam primitivas“³, versucht er nicht einmal. Denn wo er, was daran streift, erwähnt, dass Macht, Weisheit (Verstand) und Wille (Liebe, Güte) zu Vater, Sohn und Geist eine Beziehung haben, da thut er es historisch als Berichterstatter, der die Sache weder billigt noch missbilligt (quelques-uns, comme Campanella, ont appelé ces trois perfections de Dieu les trois primordialités; plusieurs même ont cru qu'il y avait là-dedans un secret rapport à la sainte Trinité: que la puissance se rapporte au Père, c'est-à-dire à la Divinité, la sagesse au Verbe éternel, qui est appelé λόγος par le plus sublime des Evangélistes, et la volonté ou l'amour au saint Esprit; presque toutes les expressions ou comparaisons prises de la nature de la substance intelligente y tendent)⁴, und wo er selbstständig von der Dreieinigkeit handelt, da geschieht es ohne allen Zusammenhang mit jenem Analogon Böhme's auf einem Wege, der (ihn wie manchen vor ihm, nach ihm Lessing u. A.) eigentlich nur zu einer Zwei-

1) Leibn. „de fato“ bei Trend. a. a. O. S. 191. Leibn. (Erdm.) S. 548 f., 601, 510 (Théod. §§. 149, 335, 20), 660 (Causa Dei §. 104). Vgl. auch S. 149 (de rerum originatione radicali): „Quod oculi in pictura, idem aures in musica deprehendunt. Egregii scilicet componendi artifices dissonantias saepissime consonantiis miscent, ut excitetur auditor et quasi pungatur et veluti anxius de eventu, mox omnibus in ordinem restitutis, tanto magis laetetur;... eodem ex principio insipidum est, semper dulcibus vesci; acrida, acida, imo amara sunt admiscenda, quibus gustus excitetur: qui non gustavit amara, dulcia non meruit, imo nec aestimabit.“ (Das „Princip“ ist hier, was dort Mephistopheles, der „reizt und wirkt und muss als Teufel schaffen“). Dazu Erdm. „Gesch. d. n. Ph.“ II, 2. S. 156 ff. und vorher S. 129 f. Baur „Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit“ III. S. 557 ff. Ritter a. a. O. S. 160 f.

2) Vgl. Ritter a. a. O. S. 80.

3) Leibn. (Erdm.) S. 93.

4) Leibn. (Erdm.) S. 549 (Théod. §. 150).

einigkeit führt (il faut avouer qu'il n'y a aucun exemple dans la nature, qui réponde assez à cette notion des personnes divines; mais il n'est point nécessaire qu'on en puisse trouver, et il suffit que ce qu'on en vient de dire, n'implique aucune contradiction ni absurdité; la substance divine a sans doute des privilèges qui passent toutes les autres substances; cependant comme nous ne connaissons pas assez toute la nature, nous ne pouvons pas assurer non plus qu'il n'y a et qu'il n'y peut avoir aucune substance absolue qui en contienne plusieurs respectives;... cependant pour rendre ces notions plus aisées par quelque chose d'approchant, je ne trouve rien dans les créatures de plus propre à illustrer ce sujet que la réflexion des esprits, lorsqu'un même esprit est son propre objet immédiat et agit sur soi-même en pensant à soi-même et à ce qu'il fait; car le redoublement donne une image ou ombre de deux substances respectives dans une même substance absolue, savoir de celle qui entend et de celle qui est entendue; l'un et l'autre de ces êtres est substantiel, l'un et l'autre est un concret individu, et ils diffèrent par des relations mutuelles, mais ils ne font qu'une seule et même substance individuelle absolue).¹ Der Gott seines Systems aber ist weder ein zweieiniger noch ein dreieiniger, sondern ein Zwittergott (Verstand und Wille), an ein Aussergöttliches, ein Analogon dessen, womit Böhme seinen Gott in Freiheit zu setzen suchte, unabänderlich gebunden.²

Alles also in allem, müssen wir urtheilen, dass trotz des grossen Vorsprungs, den Leibniz durch umfassende Gelehrsamkeit, durch unvergleichliche Vielseitigkeit der Bildung überhaupt und insonderheit durch den Anschluss an Aristoteles hatte, der Inhalt seiner Philosophie die gedankliche Tiefe Böhme's vermissen lässt, geschweige denn dass ihm eine Klärung solcher Tiefe durch das schriftgemässe Christenthum, zu welchem er sich bekennt³, gelungen wäre.

1) Feller „Otium Hannov.“ 1718, S. 14.

2) Ueber das Zwitterhafte auch in den Bestimmungen Gottes als Herrn des Reichs der Natur und als Herrn des Reichs der Gnade (Schluss der Monadologie) wie über den (bei jener Gebundenheit Gottes ganz erklärlichen) Physicismus (nur graduellen Unterschied von Natur und Geist), der das ganze System durchdringt, s. bes. H. Ritter a. a. O. S. 173 ff., 184 („seine Sittenlehre hängt von seiner Naturansicht ab und trägt eine durchaus physische Färbung“), 193 („der durchgehende Charakter seiner Lehre weist uns darauf hin, dass er zu einer abschliessenden Einheit in dem Grunde aller Dinge nicht gelangt ist“) und 200 f.

3) Z. B. auch in den Worten: „Je me suis assez expliqué ailleurs que, par rapport aux choses salutaires, l'homme non régénéré doit être considéré comme mort, et j'approuve fort la manière, dont les théologiens de la Confession d'Augsbourg s'expliquent sur ces sujets“ Leibn. (Erdm.) S. 478.

Es könnte das um so mehr befremden, als einen Mangel an Tief-sinn ihm wohl niemand andichten wird, wenn nicht seine Erkenntnisstheorie, uns den Operationsplan seines Denkens verrathend, den Erklärungsgrund enthielte. Denn mögen auch die „Nouveaux essais“ ihrem nächsten Zwecke, den Locke'schen Empirismus zu widerlegen, bei Weitem nicht vollständig entsprechen¹, so stellen sie doch ein in hohem Grade gerundetes Ganze logischer und phänomenologischer Methodik dar.

Leibniz (der die formale Logik als philosophisches Bildungsmittel schätzt, aber auch wünscht, dass man, „ohne allzuviel Wesens von ihr zu machen, die Jugend sofort auf die thätlichen Wissenschaften führe“²) unterscheidet drei Arten oder Stufen der Erkenntnis: die sinnliche Erkenntnis oder Wahrnehmung (*la connaissance sensitive*), die Meinung (*l'opinion*) und die wiederum zwiefach abgestufte eigentliche oder Vernunft-Erkentnis (*les deux degrés de notre connaissance*).³ Was die erste betrifft, so stehe die subjective Realität derselben auf intuitive Weise fest (*rien n'est plus certain, et c'est une connaissance intuitive*); den skeptischen Einwänden aber wider ihre objective Realität sei durch Verweisung auf das individuelle „Interesse“ (*bonheur, malheur, plaisir, douleur*) zu begegnen.⁴ Die Meinung sodann bringe es zwar nicht zur Wahrheit, sondern nur zur Wahrscheinlichkeit; aber da ein grosser Theil unsres Wissens sich mit letzterer begnügen müsse, so sei diese zweite Stufe keineswegs verächtlich, vielmehr die Untersuchung der Grade des Wahrscheinlichen, eine Wahrscheinlichkeitsrechnung ein dringendes logisches Bedürfniss (*l'opinion fondée dans le vraisemblable mérite peut-être aussi le nom de connaissance; autrement presque toute connaissance historique et beaucoup d'autres tomberont; mais sans disputer des noms, je tiens que la recherche des degrés de probabilité serait très-importante et nous manque encore, et c'est un grand défaut de nos logiques*).⁵ Die eigentliche oder Vernunft-Erkentnis endlich spaltet sich bei Leibniz, wie gesagt, in zwei Unterarten: die intuitive oder primitive und die de-

1) S. Trend. „Gesch. d. Kateg.“ S. 268 f.: „Nirgends hat Leibniz die über der Erfahrung liegenden Begriffe, welche die Erfahrung selbst erst möglich machen, in ihrem Wesen und aus einem Allgemeinen abgeleitet und zu einem sich selbst verbürgenden Ganzen entwickelt. Es war bei zerstreuten Begriffen geblieben“. Vgl. ebend. vorher S. 265 f.

2) Leibn. (Erdm.) S. 425 (an Wagner).

3) Nouv. ess. IV. ch. 2 (bei Erdm. S. 343).

4) Ebend. (Erdm. S. 343 f.).

5) Ebend. (Erdm. S. 343). Vgl. Erdm. „Gesch. d. n. Ph.“ II, 2. S. 121.

monstrative oder derivative. Die intuitive findet Statt, „lorsque l'esprit aperçoit la convenance de deux idées immédiatement par elles-mêmes sans l'intervention d'aucune autre; en ce cas l'esprit ne prend aucune peine de prouver ou examiner la vérité; c'est comme l'oeil voit la lumière.“¹ Ihre Wahrheiten sind entweder „vérités de raison“ oder „vérités de fait“: jene nothwendig (nécessaires), diese zufällig (contingentes); jene identische Sätze, sei's affirmative sei's negative, diese unmittelbare innere Erfahrungen des Selbstgefühls (les expériences immédiates internes d'une immédiation de sentiment — et c'est ici où a lieu la première vérité des Cartésiens ou de St. Augustin: je pense, donc je suis, c'est-à-dire je suis une chose qui pense): beide an und für sich gewiss (toutes les vérités primitives de raison ou de fait ont cela de commun qu'on ne saurait les prouver par quelque chose de plus certain).² Die demonstrative oder derivative Erkenntniss hingegen besteht in dem „enchaînement des connaissances intuitives dans toutes les connexions des idées médiatees“.³

Das Vorherrschen, Durchgreifen und Uebergreifen der Intuition auf diesem Stufengange der Erkenntniss ist klar; es kann nicht bestimmter ausgedrückt werden als durch den Satz, der gewissermassen die Summe der Leibnizischen Erkenntnistheorie enthält: la liaison des phénomènes, qui garantit les vérités de fait à l'égard des choses sensibles hors de nous, se vérifie par le moyen des vérités de raison.⁴ Auf diese Verwandtschaft mit Böhme, auf diese

1) Nouv. ess. IV. ch. 2 (Erdm. S. 338).

2) Ebend. (bei Erdm. S. 338 und 340). Vgl. Nouv. ess. IV. ch. 9 (bei Erdm. S. 373): „L'aperception immédiate de notre existence et de nos pensées nous fournit les premières vérités a posteriori ou de fait, c'est-à-dire les premières expériences; comme les propositions identiques contiennent les premières vérités a priori ou de raison, c'est-à-dire les premières lumières. Les unes et les autres sont incapables d'être prouvées et peuvent être appelées immédiates: celles-là, parce qu'il y a immédiation entre l'entendement et son objet, celles-ci, parce qu'il y a immédiation entre le sujet et le prédicat.“

3) Nouv. ess. IV. ch. 2 (bei Erdm. S. 341), wo bald auch die Worte folgen: „Outre la sagacité naturelle ou acquise par l'exercice, il y a un art de trouver les idées moyennes (le medium) et cet art est l'analyse.“ — Ueber das Verhältniss der Analyse und Synthese zu einander und sodann der ersteren zur Wahrscheinlichkeitsrechnung, der letzteren zur Combinationsrechnung s. Erdm. „Gesch. d. n. Ph.“ II, 2. S. 119 ff.

4) Nouv. ess. IV. ch. 2 (bei Erdm. S. 344). Vgl. ebend. IV. ch. 4 (bei Erdm. S. 353): „Le fondement de la vérité des choses contingentes et singulières est dans le succès qui fait que les phénomènes des sens sont liés justement comme les vérités intelligibles le demandent“ und gleich

Einheit der Grundlegung des Erkennens würden wir ungleich mehr geben als auf das Uebereintreffen in gewissen Ueberspanntheiten, z. B. in der „signatura rerum“¹, wenn nur nicht die Leibnizische Intuition eine durchaus andere wäre als Böhme's Schauen und höchste Sinnlichkeit. Dass sie es aber ist, erhellt sofort aus der schroffen Antithese: *il faut dire que nous avons une connaissance intuitive de notre existence, une démonstrative de celle de Dieu.*² Offenbar ist, der diess schreibt, ein Anderer als der von der „theologia mystica“ schrieb und ihrem Lichtwege. Von Mystik kann jetzt die Rede nicht mehr sein, und eine „unio mystica“ steht nicht zu besorgen.³ Eher könnte nun, bei dem Uebergewichte dieser Intuition, die Monas zur Prätendentin der Absolutheit werden und Gott verdrängen wollen: wofür in der That jenes oben schon angezogene Kraftwort einen Beleg abgiebt. Doch merkwürdiger Weise biegt Leibniz, gerade wo er mit am stärksten die Unabhängigkeit der Seele betont, in eine Anschauung um, welche der Gott ausschliessenden Intuition widerstreitet (*il est vrai dans un certain sens que j'ai expliqué, que non-seulement nos idées, mais encore nos sentiments naissent de notre propre fond, et que l'âme est plus indépendante qu'on ne pense, quoiqu'il soit toujours vrai que rien ne se passe en elle qui ne soit déterminé*)⁴, und wenn wir anderwärts lesen, was dieser Anschauung von dem Determinirtsein (der „schlechthinigen Abhängigkeit“) der Seele erst den vollen Gehalt giebt, dass nämlich alles, was ihr begegne, die Folge ihrer Idee oder ihres Wissens sei und nichts sie determinire als Gott allein, wesshalb sie nach dem Aus-

darauf: „Toutes les idées intelligibles ont leurs archétypes dans la possibilité éternelle des choses.“ Dazu Leibn. (Erdm.) S. 99: „Veritates secundum nos primae (die *πρότερα πρὸς ἡμᾶς*) sunt experimenta; omnis veritas, quae non est absolute prima, demonstrari potest ex absolute prima... et hoc est, quod dici solet, nihil debere asseri sine ratione“ und im Briefw. (Grotef.), S. 55: „toute vérité a sa preuve a priori.“

1) S. Erdm. Gesch. d. n. Ph. II, 2. S. 122 ff.

2) Nouv. ess. IV. ch. 3 (bei Erdm. S. 350).

3) Der Mensch ist nach Leibniz wohl auch ein „petit Dieu“ (Théod. §. 147, bei Erdm. S. 548), eine „petite divinité“ (Monad. §. 83, bei Erdm. S. 712), also ein „Götterlein“, aber nicht „in dem unermesslichen Gotte“, sondern „dans son propre monde“, „dans son département“. Vgl. übrigens Nouv. ess. II, ch. 1 (bei Erdm. S. 222): „L'âme est un petit monde, où les idées distinctes sont une représentation de Dieu, et où les confuses sont une représentation de l'univers“ und Leibn. (Erdm.) S. 149: *mens = pars totalis, proxime referens imaginem supremi auctoris.*

4) Leibn. (Erdm.) S. 137.

spruch eines zugleich frommen und erhabenen Geistes oft so denken müsse, als ob nur Gott und sie in der Welt wären¹: so drängt sich unwillkürlich die Frage auf, wie denn Leibniz, welchen man in feiner Wendung mit seiner Monas verglichen hat², den Fundamentalgedanken seiner Philosophie von der thätigen Kraft recht zu fassen vermochte, ohne das ihn (eben diesen Gedanken) bedingende persönliche Kraft- und Selbstgefühl aus Gott (intuitiv) zu schöpfen, aus welchem „unmittelbar eine jede Vollkommenheit fleusst“, und völlig-rein erst aus dem mittels des Christenthums vereinigten (versöhnten) Gottes- und Selbstbewusstsein. Hier doch, wo es galt, wahr zu machen, was er dem Des Bosses vertraut, seine Principien seien untrennbar, und wer eins kenne, kenne alle, — hier, wenn irgendwo, musste sein Geist („dont les idées distinctes sont une représentation de Dieu“, — „image de la divinité même“) „apercevoir la convenance de deux idées immédiatement par elles-mêmes sans l'intervention d'aucune autre“, hier oder nirgends „so denken, als ob nur Gott und er in der Welt wäre“: Gott, von welchem abgelöst, im philosophisch-höchsten Sinne alles undenkbar wird, ja die mächtigsten Gedanken missrathen (die „liaison universelle“, das „vinculum substantiale“ u. s. w.).³ Er hat, nach dem Thatbestande seiner Wissenschaft beurtheilt, diesen Lichtblick (comme l'oeil voit la lumière, — „aus welchem Schauen“ Böhme's „Feder geschrieben hat“) nicht gethan, hat nicht so gedacht.

In diesem End-Urtheil aber liegt der Erklärungsgrund für das obige, dort befremdliche. In Leibniz ist das Mystische da, das Ethische, Christliche, Deutsche, so gut, wo nicht besser als in Böhme; allein es ruht, es schlummert, es wirkt nicht. Zu einem Heuchler ihn zu machen, wie Fontenelle that, dem Lessing darob zürnte, wagt hoffentlich niemand mehr. Was also übrig, wenn einmal soll weiter erklärt werden, als das aus den Schriften Ersichtliche und biographisch Bestätigte hervorzuheben, dass sein Fehler sein Ueberfluss war, die im-

1) Discours de métaph. (Grotef.) S. 187, bei Schaarschm. a. a. O. S. 160.

2) Erdm. „Gesch. d. n. Ph.“ II, 2. S. 28.

3) Vgl. Nouv. ess. II. ch. 17 (bei Erdm. S. 244): „L'idée de l'absolu est en nous intérieurement comme celle de l'être. Ces absolus ne sont autre chose que les attributs de Dieu, et on peut dire qu'ils ne sont pas moins la source des idées, que Dieu est lui-même le principe des êtres.“ (Ueber das „vinculum substantiale“ s. bes. die so betitelte Schrift von Kahle, Berlin 1839, in Kürze H. Ritter Gesch. d. Ph. XII. S. 131 ff.).

mer höher anschwellende, das eigentlich-Philosophische überwuchernde Fülle von Sonderkenntnissen, von secundärem Stoffe („*materia secunda*“)? Woran er litt, daran leidet sein Gott und unter diesem alles: an der Vielheit impossibler Ideen, am Vielwissen. Böhme's Gott litt auch, aber nicht am „Vielwissen“, sondern an der „Weisheit“. Das ist kein Spiel und Zufall der Worte, sondern ein sachlicher Unterschied, und ein grosser.¹

Leibniz war, wie kaum Einer vor ihm und seither nach ihm, zum deutschen Weisen begabt und begnadigt; auch bleibt der Ruhm des deutschen Namens immerdar verflochten mit dem seinigen. Aber theils eigene Wahl theils eine Fügung, die zu durchschauen das geschaffene Auge sich vergebens bemüht, lenkten ihn auf eine dem hohen Beruf ungünstige Bahn, auf welcher es der Weltmann über den „*wahren theologus mysticus*“, den Gottinnigen, davon tragen musste, so dass in alle Freude an seinen Werken die Klage der Wehmuth sich mischt über einen Genius, dem die Flügel gekürzt, über einen Geist, der gedämpft worden.

B. Böhme und die anderen deutschen Philosophen.

Wir werfen nun noch einen Blick auf die entscheidenden Spitzen und Höhenpunkte eines vieldurchspähten Gebiets.

Die an Leibniz sich äusserlich anschliessende Philosophie Christian Wolff's, die einen doppelten Gott statuirt: einen auf Grund der Principien des Widerspruchs und des zureichenden Grundes natürlich er-

1) Auch Trendel. „*Hist. Beitr.*“ II. S. 239 f. erkennt diess an: „Ueberall ist die Weise, wie er philosophirt, mehr reflectirend als deducirend, mehr kritisch als schöpferisch. — Das Besondere behält gegen das Allgemeine in seinem Geiste ein grosses Uebergewicht.“ Vergl. ebendas. S. 253, ferner Schleierm. WW. III, 3. S. 14 ff., und Baur a. a. O. S. 561: „In der That kann, wenn wir auf die positiven Resultate sehen, ... die Bedeutung seiner Philosophie für das speculative Denken nicht sehr hoch angeschlagen werden.“ (Dagegen wird ebend. S. 323 die Böhme'sche Idee einer Geburt des göttlichen Wesens, eines immanenten göttlichen Lebensprocesses als „der tiefste speculative Gedanke“ bezeichnet im ganzen Bereiche dessen, wovon Baur's „*Christl. Lehre*“ in drei Bänden handelt.) Endlich H. Ritter a. a. O. S. 64: „Es würde wohl schwerlich in Leibniz' Sinne sein, wenn man in seiner Philosophie den eigenthümlich deutschen Charakter wieder erkennen wollte.“ (Vorher aber sagt Ritter von ihm: „Er schätzte seine Muttersprache und besonders ihren philosophischen Geist; ... deutscher Politik und deutscher Sitte war er zugethan.“)

kennbaren, die „substantia per eminentiam“, das „ens perfectissimum“, und einen geoffenbarten, abstract-übervernünftigen, dem die natürliche Vernunft doch hinwiederum gleichsam Verhaltensregeln giebt, — sie können wir als eine der Böhme'schen schlechthin unvergleichbare mit Stillschweigen übergehen; selbst die aus der Schule Wolff's stammenden und seiner Philosophie angemessenen oder adaptirten trinitarisch-theologischen Erörterungen, in denen mehrentheils, z. B. in der relativ bedeutendsten von Reusch, Gott zu Sich als Dreieinigem dadurch kommt, dass Er kraft dreier Willensacte (*voluntas primitiva, media, finalis*) erstens die „*materia idealis*“ aller möglichen ideellen Welten producirt, zweitens als ein Weltsystematiker „in omnibus possibilibus idealibus inter se connexis“ die möglichen Formen oder Configurationen ausarbeitet, drittens, zunächst noch im Gedanken oder *ad intra*, sich für die beste dieser möglichen Welten entscheidet (*optimi approbatio*), — selbst sie verdienen in unsrem Contexte kaum Erwähnung.¹

a. Böhme und Kant.

Nicht Wolff, sondern Kant ist der Thronerbe des Leibniz, wenn gleich sein Anspruch sich auf Anderes gründet als auf die Letzterem gezollte Anerkennung, dass die Monadologie ein an sich richtiger Platonischer Begriff von der Welt sei.² Freilich wiefern im Kritischen immer auch ein Moment des Scheidens und Zersetzens enthalten ist, ähnelt er darin dem Wolff, dass, wie dieser einen doppelten Gott, so er eine doppelte Vernunft annimmt, so ihm Frömmigkeit und Sittlichkeit auseinandergehen u. s. w. Allein seine Kritik ist keineswegs bloss ein Zersetzungsprocess gewesen. Sie hat die frivolen Frei- (in Wahrheit die allerbeschränktesten³) Denker auf philosophischem wie auf theologischem Boden niedergeworfen und hat den Dogmatismus wie Orthodoxismus wenn auch in seltsamen Worten, doch sachlich-heilsam daran erinnert, dass es mit „speculativen“ oder solchen Erkenntnissen, denen man keine sittliche Bedeutung abgewinnen könne, nimmermehr gethan sei.⁴

1) Baur a. a. O. S. 590—596. Dorner a. a. O. S. 957 f.

2) Kant „Metaph. Anfangsgr. der Naturw.“ WW. (Hart.) VIII. S. 492. (II, 4. Anm. 2.) Vgl. Trendel. „Gesch. der Kategor.“ S. 269: „Erst Kant führte in diesem (die Ausbildung der Kategorienlehre betreffenden) wie in anderen Punkten Leibniz weiter.“

3) Schelling WW. II, 1. S. 260.

4) Kant „Logik“ WW. (Rosenkr.) III. S. 264 f. und 293. Vgl., was die

Scheint er nun von dieser Seite mit Böhme verwandt, so macht andererseits die Kluft zwischen ihnen sich bei Weitem bemerklicher. Hohe Thürme, gesteht Kant selbst einmal in seiner gewürzt-launigen Weise, und die ihnen ähnlichen metaphysisch-grossen Männer, um welche beide gemeiniglich viel Wind ist, waren nicht für ihn; sein Platz war das fruchtbare Bathos der Erfahrung.¹ Das war denn allerdings ein anderes Bathos als die *πάθη τοῦ Θεοῦ* (1. Kor. II, 10), in denen Böhme sich heimisch fühlte, und mögen wir auch diese Vorliebe Kant's zur „Erfahrung“, diesen Drang, dem Denken Herculessäulen zu errichten, nicht einem Nachwirken der schottischen Abkunft zuschreiben² und in diesem Sinne natürlich finden: den Teutonicus hätte er ohne Zweifel entweder überhaupt keiner Prüfung gewürdigt oder unter den Metaphysikern für einen der windigsten erklärt. Zwar räumt er wiederholentlich ein, es sei die Naturanlage unsrer Vernunft, welche Metaphysik als ihr Lieblingskind ausgeborn habe; die Natur der Vernunft treibe dazu, und der Mensch fühle sich nothgedrungen, in dem Begriff eines Wesens Ruhe und Befriedigung zu suchen, ohne dessen Idee die Vernunft auf immer unbefriedigt bleiben müsse, dessen Idee allein sie in ihrer rechtmässigen Nachfrage befriedigen könne.³ Aber eben auch darin erweist er sich als der Drakon seiner Zeit, wie Schiller⁴ ihn nannte, dass er in seiner Kritik die reine Vernunft zur Unterdrückung ihres Naturtriebes, zum Verzicht auf ihr Recht, zum Ansichhalten verurtheilt, ihr höchstens gestattend, so zu denken, als ob ein Gott wäre.⁵ Nicht etwa dass aus Einsicht in das Unvermögen der s. g. reinen Vernunft — „bei Menschen ist's un-

eine (positive) Seite des Kantischen Verhältnisses zum Christenthum anlangt, vor allen Nitzsch „Syst. d. christl. Lehre“, sechste Auflage, S. 70 f., und Dorner a. a. O. S. 972 f. und 982 f.

1) Kant „Proleg.“ WW. (Rosenkr.) III. S. 153 Anm.

2) Varnhagen von Ense „Denkwürd.“ VII. S. 427, Erdm. Gesch. d. n. Ph. III, 1. S. 25 und Schelling's Brief vom 12. Sept. 1799 im ph. Briefw. mit Fichte.

3) Kant „Proleg.“ S. 125 ff., 139 f., 142.

4) Schiller in der Abhdlg. über Anmuth und Würde (WW. VIII, 1. S. 59 der Ausg. von 1813) mit dem Zusatze: „Womit aber hatten es die Kinder des Hauses verschuldet, dass er nur für die Knechte sorgte?“ Vergl. Schiller's Aeusserung (im Brief an Goethe vom 17. August 1795) über die Aufhebung des Kantischen Imperativs durch das Christenthum.

5) Kant „Proleg.“ S. 135. Vergl. „Metaph. Anfangsgr. der Naturw.“ S. 529: — „welche Reduction (der verschiedenen Kräfte auf eine geringere Zahl) aber nur bis zu Grundkräften fortgeht, über die unsere Vernunft nicht hinaus kann.“ Erdm. a. a. O. S. 133.

möglich“, „nicht dass wir tüchtig sind, von uns selber etwas zu denken, als aus eigenen Mitteln, sondern unsre Tüchtigkeit ist von Gott“ 2.Kor. III, 5 — es ihm um eine Steigerung, gleichsam eine höhere Reinigung derselben zu thun gewesen wäre; nein, sie soll bleiben wie sie ist, aber einer anderen, einer zweiten, der praktischen ihr Recht abtreten. Im Bereiche dieser zweiten soll der Gottesbegriff seine Stelle haben, da ihre Aufgabe, das in der Einheit von Sittlichkeit und Glückseligkeit bestehende höchste (consummatum) Gut zu verwirklichen, um des letzteren Bestandtheils (der Glückseligkeit) willen ohne Gott unerfüllbar sei.¹ Man hat oft mit gutem Grunde gefragt, wie doch derjenige gerade, welcher gezeigt, dass die Ideen von Freiheit, Unsterblichkeit und Gott aus ganz natürlichen Missverständnissen im Geschäfte der theoretischen Welterklärung entstanden seien, vernünftiger Weise die Untersuchung antreten mochte, ob sie nicht da, wo Handlungen geboten werden, einen positiven Werth und Gehalt haben könnten.² Auch hat Kant das Unvernünftige einer derartigen Zerstückung des einigen Menschenwesens, einer Trennung des „Handelns nach Maximen“ (Schleierm. „Formeln“³) vom Denken wohl dann und wann, mit ihm zu reden, gewittert⁴ und in solchen lichten Augenblicken den intuitiven Verstand, den „intellectus archetypus“ entdeckt, der ihm den Weg Böhme's hätte weisen können; allein auch nur die Vermuthung, ob das „Handeln“, das „Thun“, wie er oft statt Handeln sagt, welches sein Moralgott, sein kategorischer Imperativ, fordert, nicht am Ende erst recht ein Erkennen, nämlich die dem Christen mit dem ewigen Leben gleichbedeutende Gotteserkenntniss sein dürfte, ist ihm unsres Wissens nie aufgestiegen, und das Hohe jenes intuitiven Verstandes säumt er nicht zu knicken, da er, in den gewohnten Criticismus und Subjectivismus (anders „bürgerlich“ als Böhme, mit angeborener oder angeeigneter Sattelfestigkeit des common-sense) einlenkend, ihn zu einem bloss möglichen Begriffe depotenzirt, zu einem Regulativ der reflectirenden Urtheilskraft in der Naturbetrachtung.⁵ Ein einziges Mal

1) Kant „Krit. der prakt. Vern.“ 1789. S. 223 f.

2) So Schleierm. WW. III, 1 (Krit. der bish. Sittenl.) S. 21. Vergl. Chalybäus „Hist. Entw. der spec. Philos. von Kant bis Hegel“, zweite Aufl. S. 44 f. und Erdm. a. a. O. S. 140—144, 160 ff. Ueber das psychologisch-Unhaltbare der Trennung u. A. Erdm. „Grundr. d. Psychol.“, dritte Aufl. §. 118. S. 89.

3) Schleierm. ebend. S. 98 und WW. III, 2. S. 381.

4) Kant WW. (Hart.) IV. S. 206 („vielleicht dereinst“).

5) Kant „Krit. der Urtheilskr.“ §§. 77 u. 79. Vgl. Hegel „Gesch. der Ph.“ III. S. 604 f.

nur kommt er dem auf die Spur, was Böhme Gott nennt, dort nämlich, wo er das höchste Wesen an sich selbst die Frage richten lässt: woher bin Ich? Man könne sich, meint er, dieses Gedankens nicht erwehren, man könne ihn jedoch eben so wenig ertragen.¹ Hier hat Böhme, der ihn ertragen, gegen Kant den Platon auf seiner Seite, welcher den wesentlichen Unterschied des Philosophen von der Menge der Nichtphilosophen darein setzt, dass ihre, nicht seine ὄμματα καρτερεῖν πρὸς τὸ θεῖον (= τὴν τοῦ ὄντος ἰδέαν) ἀπορῶντα ἀδύνατα.²

Im Uebrigen beschränkt sich die Aehnlichkeit Kant's und Böhme's darauf, dass, was bei diesem gottheitlich-objectiv ist, von jenem subjectivirt wird. Finden wir doch ein entschiedenes Analogon der Böhme'schen Construction des göttlichen Selbstbewusstseins in Kant's transcendentaler Deduction der Kategorien: in der synthetischen Einheit der Aperception latitiren, wie in einer „Stille ohne Wesen“, die Potenzen gleichsam der apriorischen Begriffe und der Urtheile, mittels deren wieder erst jene Einheit sich wahrhaft erfüllt oder zu Stand und Wesen kommt.³ An diesem Orte aber liegt gewissermassen der Schwerpunkt der Kantischen Philosophie. Denn die Prolegomena hatten es als einen unschätzbaren Vortheil bezeichnet, die Vollständigkeit in der Aufzählung, Classificirung und Specificirung der Begriffe a priori, mithin nach Principien zu erkennen; ohne das sei in der Metaphysik alles lauter Rhapsodie, wo man niemals wisse, ob dessen, was man besitzt, genug sei, oder ob und wo noch etwas fehlen möge; freilich könne man diesen Vortheil nur in der reinen Philosophie haben, von dieser aber mache derselbe auch das Wesen aus.⁴ Hat nun Kant ihn erreicht, den unschätzbaren Vortheil? Er selbst entscheidet die Frage, diese Lebensfrage seiner Philosophie, wenn er in der Kritik der reinen Vernunft bekennt, von der Eigenthümlichkeit unsres Verstandes, nur mittelst der Kategorien und nur gerade durch diese Art und Zahl derselben Einheit der Aperception a priori zu Stande zu brin-

1) Kant „Krit. d. reinen Vern.“ (Hart.) S. 470 f. Vgl. Schell. „Ph. d. Offb.“ I. S. 163.

2) Plat. Soph. p. 254. Vgl. Bonitz „de Plat. id. boni“ p. 30. (Der Gedanke eines hohlen ens perfectissimum oder realissimum, eines nicht ὄν ἢ ὄν, sondern ὄν = ὄν, wofür insgemein Platon's Gott ausgegeben wird, wäre freilich der unerträglichste, der ein καρτερεῖν schlechthin unmöglich machte.)

3) Krit. der rein. Vern. §. 13. Vergl. Trendel. „Gesch. der Kateg.“ S. 278 ff.

4) Kant „Proleg.“ §. 43 (Rosenkr. S. 97).

gen, lasse sich eben so wenig ferner ein Grund angeben, als warum wir gerade diese und keine anderen Functionen zu Urtheilen haben, oder warum Zeit und Raum die einzigen Formen unsrer möglichen Anschauung sind.¹ Doch mag auch die Absicht verfehlt sein: die Analogie jener Deduction mit der Construction Böhme's besteht, und geistvoll hat Weisse den „Spiegel“ (die „Weisheit“) mit Kant's apriorischen Denk- und Anschauungsformen — einem „in den Geist hineingesetzten Vernunftspiegel, Spiegel des Bewusstseins“ — verglichen.² Minder schlagend scheint die Aehnlichkeit, auf welche Baur aufmerksam macht, hinsichtlich des Bösen in seinem Verhältnisse zu der (von Kant subjectivistisch in's Moralische umgedeuteten) Trinität³, wiewohl allerdings Kant mit seiner Autonomie und Heteronomie des Willens wiederum in's menschliche Subject gelegt hat, was dem Böhme in die Gottheit fällt.

Sonach ist eine Art Mystik auch in Kant, aber eine Mystik gleichsam verjüngten Massstabes, eine Mystik κατ' ἀνθρώπου, und selbst sie tritt in seiner Ansicht des Christenthums, in seiner „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“, fast gänzlich zurück.⁴ Das Gesetz ist ihm hier im Grunde schon das Evangelium: „du sollst“ = „du kannst“⁵, und wie Gott bei ihm nicht sowohl an sich als vielmehr nur für uns eine Bedeutung hat um des leidigen Umstandes willen, dass zum höchsten Gute ausser der Sittlichkeit auch die Glückseligkeit gehört: so auch Christus als Stifter der statutarischen Kirche, eines nothwendigen Uebels (Vehikels); ob Er, der natürlich Gezeugte⁶, an sich sündlos gewesen, darauf komme wenig oder nichts an, wenn Er es nur für uns (in unsrer Meinung von Ihm) ist, die wir, Ihm nachah-

1) Kant „Krit. der reinen Vern.“ §. 21. Vgl. Ueberweg „Syst. der Logik“ S. 373 u. 383 (über den „mythologischen Charakter“ der Kant'schen Philosophie).

2) Weisse im zweiten Artikel seiner Abhandlung über „Jakob Böhme und seine Bedeutung für unsre Zeit“, Ztschr. für Ph. und spec. Theol. XVI. S. 200 f.

3) Baur a. a. O. S. 772 f., 779.

4) Dorner a. a. O. S. 984—993.

5) Vgl. Schaarschm. „Entw. d. neueren Specul.“ S. 97 f.: „Wir haben in uns eine sittliche Zunöthigung, sagt Kant, ein Sollen, also haben wir auch ein Können dieses Sollens. Warum, fragen wir hier, wenn wir das Können und Sollen haben, haben wir denn nicht auch das Vollbringen? Wenn Kant aus dem Sollen das Können folgert: was hält ab, aus dem Nichtvollbringen das Nichtkönnen zu folgern? Die eine Einseitigkeit ist so berechtigt wie die andere.“

6) Kant „Religion innerh. d. Gr. d. bl. Vern.“ 1793. S. 72.

mend, das in uns allen ohnehin vorhandene Urbild des ewigen Gottes-
sohnes d. h. des vollkommenen gottgefälligen Menschen verwirklichen
d. h. dem kategorischen Imperative, dem Logos = Nomos¹, Folge lei-
sten sollen. Kurz, der Kern des urkundlichen Christenthums, das „aus
Gnaden durch den Glauben“, die Christusthat, die kein Nachfolger Jesu
nachthun kann und nachthun soll, liegt jenseit des Kantischen Gesichts-
kreises. Nur in der Lehre vom radicalen, vorzeitlich oder zeitlos ge-
schehenen Bösen bricht jene Mystik verjüngten Massstabes durch und
verscheucht die rationalistischen Jünger aus der Nähe des Altmeisters²,
ohne doch das Lehrstück von der Kraft des natürlichen Menschen zu
radicaler Besserung, zu einer sittlichen Revolution, nicht bloss Re-
form der Gesinnung, das „du sollst“ = „du kannst“, zu sprengen.

b. Böhme und Fichte.

Hatte Kant selbst, wie wir sahen, das Unvernünftige einer Zer-
trennung der Vernunft wenigstens ahnend erkannt; hatte die Einleitung
in die Kritik der Urtheilskraft den Machtspruch gethan, es müsse,
obgleich eine unübersehbare Kluft zwischen dem (theoretischen)
Gebiete des Naturbegriffs als dem Sinnlichen und dem (praktischen) Ge-
biete der Freiheit als dem Uebersinnlichen befestigt sei, dennoch
einen Grund der Einheit geben des der Natur zu Grunde liegenden
Uebersinnlichen mit dem, was der Freiheitsbegriff praktisch enthalte:
so war Fichte der Mann von (bisweilen Antistheneisch-) Sokratischer
Stärke (*Σωκρατικῆς ἰσχύος*)³, der, was Kant halb und halb gewollt,
ganz und gar vollführte; so verkündete die „Wissenschaftslehre“ die
in der „Kritik“ noch verschwiegene, nur wie im Stillen gültige Allein-
herrschaft der praktischen Vernunft, indem sie das „Ding an sich“,
das zuhöchst doch gerade an sich (in der Theorie) keine, sondern
bloss für uns (in der Praxis) eine Bedeutung hatte, von seiner Schein-
Existenz befreite, um es in seine wirkliche erst wahrhaft einzusetzen.⁴

1) Hierüber vorzüglich Nitzsch „Syst. d. chr. Lehre“, sechste Aufl.,
S. 236 f.

2) Vgl. Schelling WW. II, 1. S. 483.

3) Diog. L. VI, 11.

4) Vgl. Trendel. „Gesch. d. Kateg.“ S. 299: „In Kant war der Punkt,
an den eine solche Lehre anknüpfen konnte, gleichsam im Voraus bezeich-
net: die synthetische Einheit der Aperception, die letzte Quelle der Kate-
gorien, führte mit Einem Schritte zum schöpferischen Ich“ und Hegel
„Gesch. d. Ph.“ III. S. 616: „Wo Fichte in seiner Darstellung die höchste

Fichte, wenn irgend Einer, machte mit dem Worte des Dichters, seines Freundes, Ernst: er

nahm die Gottheit auf in seinen Willen,
und sie stieg von ihrem Weltenthron.

Aber Fichte auch, der heldenmüthige Denker, dem es — diesen entsetzlich grossartigen, in der Geschichte der Philosophie einzigen Eindruck hat er der Nachwelt hinterlassen — dem es ein dämonisch-sittlicher Ernst war um die Stürzung Gottes von Seinem Throne, um die Vindication der göttlichen Dreieinigkeit (Thesis, Antithesis, Synthesis) für das Menschenwesen, er, wenn irgend Einer, lehrt, dass aller Atheismus nur ein Versuch ist, ein Unternehmen, das selbst dem Kühnsten und Tapfersten nie gelingt. Denn derselbe Fichte, der den Spinoza fragt, mit welchem Recht er über das im empirischen Bewusstsein gegebene reine Bewusstsein hinausgehe; der das jenem immanente Sollen als das Ideal einer sittlichen Weltordnung und ihr gemässen Pflichterfüllung für Gott erklärt und damit diesen für ein absolutes oder vielmehr im unendlichen Progresse zu absolvirendes Product des Ichs, gleichwie er, der Philosoph, die Welt producirt, um ein Material der Pflicht zu haben; der, im Vollgeföhle des Werthes solcher unendlichen Aufgabe und Bestimmung das Haupt zu dem drohenden Felsengebirg und zu den krachenden, in einem Feuermeere schwimmenden Wolken emporhebend, Himmel und Erde herausfordert, sich in wildem Tumulte zu vermischen, auf dass sein Wille allein mit seinem festen Plane kühn und kalt über den Trümmern des Weltalls schwebe: derselbe findet sich genöthigt auszusprechen, es sei in dem Grund- und Hauptsatze der Wissenschaftslehre, im Satze von dem sich selbst schlechthin setzenden Ich, gar die Rede nicht von dem im wirklichen (= empirischen) Bewusstsein gegebenen Ich, sondern von einer für unser Bewusstsein unerreichbaren Idee des Ichs; derselbe will „sorgfältig unterschieden“ wissen das erstere als das daseiende wirkliche (menschliche) Ich von dieser Idee des Ichs als dem absolut seienden „reinen Ich oder auch Gott“ (dem reinen Ich, welches „sich selbst schlechthin setzend“ doch selbstbewusst sein oder werden muss): eine Unterscheidung, in Folge deren die Wissenschaftslehre „nicht atheistisch“ sei; ja derselbe Fichte, und zwar nicht der s. g. spätere, der verwandelte, sondern der Verfasser der ursprünglichen Wissenschaftslehre, nimmt gleichsam diese seine ganze Lehre ausdrück-

Bestimmtheit erlangt hat, fängt er an ... von der transscendentalen Einheit des Selbstbewusstseins.“

lich zurück, indem er sagt, sie sei realistisch, sie zeige, dass das Bewusstsein endlicher Naturen sich schlechterdings nicht erklären lasse, wenn man nicht eine unabhängig von denselben vorhandene ... Kraft annehme, von der sie ihrem empirischen Dasein nach abhängig sind, ein erstes Bewegendes, ohne welches das Ich nie würde gehandelt und, da seine Existenz bloss im Handeln besteht, auch nicht existirt haben.¹

Siehe da Gott und — die „ewige Natur“; denn unter der „unabhängig vom Ich vorhandenen Kraft“, dem „ersten Bewegenden“ ist nicht etwa das oder etwas dem Aehnliches, was Aristoteles so nennt, nicht etwa dasselbe zu verstehen, was dort das sich selbst schlechthin setzende „reine Ich oder auch Gott“ war, sondern, wie Fichte an der nämlichen Stelle lehrt, irgend ein nur fühlbares, nicht erkennbares Etwas ausser dem Ich, von welchem sich nichts weiter sagen lässt, als dass es dem Ich völlig entgegengesetzt sein muss, — die Schranke, der „unendliche Anstoss“.² An unsrer Stelle bedingt dieser „Anstoss“ offenbar das Sein und Bewusstsein des empirischen Ichs, das „Bewusstsein endlicher Naturen“, an einer anderen aber, vielleicht der tiefsinnigsten in sämtlichen Schriften Fichte's, eben so das des „reinen oder auch Gottes“, da „der Anstoss durch das Nicht-Ich im endlichen Ich gesetzt ist durch das reine, damit diess (das reine) in sich zur Wirklichkeit komme.“³

Die Aehnlichkeit mit Böhme lässt sich hier nicht verkennen, nur dass dem Fichte sein „Anstoss“ auch ein Stein des Anstosses und des Aergernisses war, ein rechter Sisyphus-Stein, den er je eher je lieber aus dem Wege geschafft hätte, ohne doch je es zu vermögen, es (im Interesse der eigenen Lehre vom unendlichen Progresse) zu dürfen (während Böhme seine ewige Natur in Gott aufhebt als den herrlich strahlenden, wie im Triumph erscheinenden Leib des Gottes, der ihm Gott nicht ist, ausser sofern Er leibt und lebt), — ja ein Stein, dessen Bild, wie es im Aerger zu gehen pflegt, sich ihm dergestalt ver-

1) Die entscheidende Stelle Fichte „Grundl. d. ges. Wissenschaftsl.“ 1794. S. 270—276. Vgl. Trendel. „Gesch. d. Kategor.“ S. 311 f.: Es „ist die Möglichkeit gegeben, die zweite Gestalt des Fichte'schen Systems ... an die ältere anzuknüpfen“ u. s. w. (es wird nun als Beleg eben das Obige, das „reine Ich oder auch Gott“, citirt) und Schaarschm. a. a. O. S. 103—113.

2) Fichte ebend. S. 195 f.

3) Fichte „Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre“ im philos. Journ. 1797. VII. S. 19, bei Trend. a. a. O. S. 299 f.

schob, dass allerdings dann und wann Gott ihm im prägnanten Sinne anstössig oder zum Anstosse wird, zum Anstosse des empirischen Ichs, welches bei noch so grosser „Sorgfalt“ des Unterscheidens mit dem reinen fortwährend im Kampfe liegt, obgleich hinwiederum (wie oben) „das absolute Ich Ursache“ sein soll „des Nicht-Ich d. h. nur desjenigen im Nicht-Ich, was übrig bleibt, wenn man von allen erweisbaren Formen der Vorstellung abstrahirt, desjenigen, welchem der Anstoss ... zugeschrieben wird“¹ (wie Böhme's „Weisheit“ durch Gott „in Wesenheit eingeführt“ wurde, ohne Ihn „kein Wesen“ war).

Durchsichtiger in dieser Beziehung wäre Fichte's zweite, durch die Wissenschaftslehre, wie bemerkt, genugsam angelegte und vorbereitete spinozistisch-mystische Phase, in welcher der „unbewältigte“² Gegensatz zwischen dem reinen und empirischen Ich gewaltsam bewältigt wird, wenn nicht in ihr der „Anstoss“ ganz zurück oder doch in den Hintergrund der Betrachtung wiche. Denn die in der Wissenschaftslehre noch in einander fliessenden Momente des Seins und des Daseins werden jetzt zunächst streng vertheilt: das Sein ist ausschliesslich Gottes, der Mensch als Mensch hat nur Dasein: ein Dasein jedoch, darauf gegründet, dass Gott, um Sich zu wissen und zu lieben (*Dei amor intellectualis*), Sich in Sich reflectirt und solche Reflexion-in-Sich zugleich eine nicht minder unbegreifliche (wohl durch das x des früheren „Anstosses“ vermittelte) Reflexion-in-Anderes ist, in eine Vielheit von Anderem, in „das und das“ (Welt). Die intellectuelle Liebe nun eben soll, „höher als alle Reflexion“, das Band sein (*σύνδεσμος τῆς τελειότητος*), wodurch Sein und Dasein, das reine Sein und die Reflexion Eins werden, das Bindemittel, wodurch Gott und Mensch „völlig verschmelzen und verfliessen“; unsre Liebe zu Gott sei (ganz Spinozistisch) Gottes eigene Liebe zu Sich selbst in der Form der Empfindung; nur Er selbst (in uns) vermöge Sich zu lieben („sieht in meinem Seh'n“), und diese Liebe sei die Quelle aller Gewissheit, Wahrheit, Realität, vollendete Seligkeit.³

1) Fichte „Grundl. d. ges. Wissenschaftsl.“ S. 232.

2) Trendel. a. a. O. S. 311.

3) Fichte „Anweis. zum sel. Leb.“ 1806. Fünfte Vorlesung. Vergl. J. H. Fichte „Fichte's Leben und lit. Briefw.“ II. S. 197 (an Jacobi im Jahre 1810): „Nur das absolute Schema Gottes, so wie es ist schlechthin durch das blosses Erscheinen Gottes, ist nach meiner Philosophie das Reale in der Erscheinung. Dieses ist schlechthin, wie es ist, durch sich selbst, ohne allen äusseren Grund, einfach, unveränderlich, zeitlos, unter keine Anschauungs- oder Denkform zu bringen: das Freie d. i. Selbst-

Dass hier der „Anstoss“, sofern er noch besteht, nicht Gott, sondern allein das Medium der göttlichen Reflexion-in-Sich und in-Anderes (ein Schatten des Böhme'schen Gottes- und Weltgrundes) sein kann, leuchtet ein; aber dass Fichte weit unter der speculativen Höhe Böhme's geblieben, bedarf eben so wenig eines ausführlichen Beweises.¹ Hier wie dort, in der Wissenschaftslehre, ist das Ende ein Sollen, ein Sollen in jedem Sinne. Im subjectiven; denn an die Stelle der Begründung tritt rednerische Versicherung (wie auch gleich der zweite „Grundsatz“ der Wissenschaftslehre ein Satz war, bei welchem Hegel richtig bemerkt: „hier ist's denn schon mit dem Ableiten aus“). Im objectiven; denn sobald Sein und Dasein, Gott und Mensch, vollkommen Eins würden, das Ideal der Einheit sich verwirklichte: alsobald wäre es entweder um die Gottheit geschehen, da nach Fichte, was am Menschen menschlich und nicht göttlich ist, überhaupt nicht ist, oder (und dieses Glied der Alternative käme bei Fichte's Vordersätzen vorzugsweise in Rechnung) um die Menschheit, da (gleichfalls nach seiner ausgedrückten Meinung) was am Menschen ist, Gottes ist, also die s. g. Einheit lediglich die absorptive der Substanz und ihrer Accidenzen sein könnte.

Wie geartet bei solcher Anschauung das Verhältniss Fichte's zum Christenthume gewesen sei, zu dem in Christo Mensch gewordenen Gotte, ist leicht zu ermessen. Es sei wahr, lehrt er, dass der historische Christus dasselbe, was der Philosoph jetzt ohne Ihn auf wissenschaftlichem Wege erreiche — die Einheit des Seins und Daseins, das Vergehen und Versinken des Menschen in Gott —, vor achtzehnhundert Jahren in Form der Unmittelbarkeit (Spinoza's „revelatio immediata“) gehabt habe. Aber das sei eben historisch wie Christus selber; die metaphysische Wahrheit hingegen des Ihm oder in Ihm Gewordenen sei die allgemeine Menschwerdung Gottes, eine einmalige könne man

ständige und Absolute in der Erscheinung. So ist es an und für sich. Indem es aber erblickt wird und in seiner Beziehung auf das sich selbst erblickende Vermögen (das Ich) erblickt wird, bricht, nach darzulegenden (aber wo dargelegten?!) Gesetzen, jene Einheit sich in eine Mannigfaltigkeit.“ Dazu Martensen „Meister Eckart“ S. 121 und Baur a. a. O. S. 822 ff.

1) Baur ebend. S. 826: „Wie kommt denn, muss man fragen, Gott dazu, die Liebe zu sein und in uns nur Sich selbst zu lieben? Setzt diess nicht einen göttlichen Lebensprocess voraus, dessen Begriff und Momente hier noch nicht zum klaren Bewusstsein gekommen sind?“

nur mit Hülfe von Dichtungen beweisen u. s. w.¹: — eine Philosophie des Christenthums, die jeder philosophirende Buddhist als sein Eigenthum ansprechen mag. Wie Fichte die Natur im Naturrecht, Luft und Licht als Verkehrsmittel der Menschen deducirte (damit sie einander sehen und sprechen)²: so hat kaum je einem Philosophen der geschichtliche Sinn in dem Masse gemangelt als ihm.³

Fichte's Grösse ist die erhabene Form der Gesinnung, ein festgefugter Charakter; der Werth seiner Thaten besteht in seiner Thatkraft, in dieser (wie man von Fixsternen sagt oder sagte) einfachen Achsendrehung eines mächtigen Willens. So betrachtet, ist er ein deutscher Held gewesen, ja der einzig heroische Denker Deutschlands. Aber in eine rauhe Schule des Lebens geschickt, rang er wohl, auch hierin ein Held, mit Gott, doch Ihn lassend, bevor Er ihn segnete. Nun erschien ihm in aller Welt, in Natur wie Geschichte, nichts mehr würdig des Angreifens mit der Kraft von ehemals, und, gleichsam büssend die Ate, begrub er sich in Gott, dem er Anfangs das Grab graben wollte.

c. Böhme und der frühere Schelling.

Schelling's erstes Auftreten im Entwicklungsgange der Philosophie, welches wir, wie es in der Ordnung ist, von dem zweiten geschichtlich absondern, ohne damit schon über das innere Verhältniss beider Epochen zu einander etwas aussagen oder läugnen zu wollen, — sein erstes Auftreten lässt sich kürzer und wahrer nicht schildern, von der Licht- wie von der Schattenseite, als mit den eigenen Worten des Philosophen: jugendlich-kräftig und von den Göttern her frisch.⁴ Zuvörderst zwar Fichte folgend, dem himmelstürmenden Ich, und dem späteren hinwiederum, dem Spinozistisch umgewandelten, prophetisch vorangehend, war er doch von Haus aus, durch eingebornen Natur- und Geschichtssinn, Sinn für die Objectivität, über Fichte hin-

1) Fichte „Anweis. z. sel. Leb.“ sechste Vorles. nebst Beilage. Vgl. Dorner a. a. O. S. 1053—1057.

2) Fichte „Grundl. des Naturrechts“, 1796. I. S. 78 ff. Vgl. Schell. „Ph. d. Offb.“ I. S. 52 und in der rationalen Phil. (WW. II, 1) S. 465.

3) Baur a. a. O. S. 828: „Es zeigt sich auch hier (in der Stellung Fichte's zu Jesu von Nazareth) wieder das schroffe unvermittelte negative Verhältniss, in das sich Fichte immer zur Natur, zur Geschichte, zur äusseren Objectivität überhaupt setzte.“

4) Schelling „Ideen zu einer Philos. d. Natur“ WW. I, 2. (1857.) S. 19.

aus. Die Wirklichkeit, die Gegenwart, das lebendige Dasein Gottes im Ganzen der Dinge und im Einzelnen darzuthun; die Natur, diese zu einem Sein erstarrte Intelligenz, als eine göttliche Beispielsammlung für die Regeln des Geistes und seiner Genesis zu deuten („kommt her zur Physik und erkennet das Ewige!“); die vielen Kräfte und Grundstoffe — das Gegenbild der christlichen „Wahrheiten“, von denen gutmüthige Theologen noch heute zu erzählen wissen — („eben so viele Asyle eurer Unwissenheit“) von Grund aus zu zerstören: diess war sein Erstes, und dann inmitten oder trotz des Spinozismus die von Fichte nur erstrebte „Analyse des Begriffs der Freiheit“ zu beginnen, sein Zweites.¹ Was Wunder, dass die offene Abschiednahme nicht ausblieb, dass er bald Fichte als die Blüthe und Gränze einer „alten Zeit“ bezeichnete! Sie liege wissenschaftlich ausgesprochen in Fichte's System; habe die Zeit den Kühnen gehasst, so sei es, weil ihr die Kraft gemangelt, ihr eigen Bild, das er kräftig und frei entworfen, im Reflexe seiner Lehre zu sehen.²

Was ihn aber von Fichte trennte, verband ihn mit Böhme. Längst ehe des Letzteren Einfluss nachweisbar ist, war Schelling auf dem Wege zu ihm, und indem er nachmals Böhme für eine „theogonische Natur“³ erklärt, hat er das Wesen auch der seinigen bezeichnet. Von Anfang erinnert Schelling's „Indifferenz“ und „Differenzirung“ bei Weitem mehr an Böhme's Ungrund und Schiedlichkeit der Kräfte als an Spinoza's Substanz mit ihrer Modification oder Determination wider Willen; dazu die gleichfalls, ja noch mehr von Anfang klare und entschiedene Fassung der Philosophie als einer den ganzen Menschen angehenden heiligen Sache, die in ihren ersten Principien schon ein praktisches Interesse („sacri quid“) haben müsse⁴; dazu die in-

1) Schell. ebend. und „von der Weltseele“ WW. I, 2. S. 27, 226, 376 ff. „Phil. und Relig.“ 1804. S. 42: „Die grosse Absicht des Universums und seiner Geschichte ist keine andere als die vollendete Versöhnung und Wiederauflösung in die Absolutheit“, aber ebend. S. 71 f.: „Das höchste Ziel aller Geister ist nicht, dass sie absolut aufhören in sich selbst zu sein, sondern dass dieses Insiehselbstsein aufhöre Negation für sie zu sein.“

2) Schell. „Darleg. d. wahr. Verh. der Naturph. zu der verb. Fichte'schen Lehre“ 1806. S. 46.

3) Schell. „Ph. d. Offb.“ I. S. 123 ff.

4) Schell. „Abh. zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre“ (geschrieben 1796 und 1797) in den „Philos. Schr.“ I. S. 291 f., 331 f. Vgl. die goldenen Worte im „Denkmal“ (1812) S. 164 f. und 168 f.: „Neutral! o mit Recht verhasstes Wort! Meinen Sie, dass vor Gott eine Thei-

tellektuelle Anschauung.¹ Welche Frucht auf diesem Boden der Saame Böhme's bringen musste, ist unschwer zu denken und ist zunächst vorzugsweise in den „Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit“ zu Tage getreten.

Jedoch darf eine bedeutende Ungleichheit nicht übersehen werden. Wie Schelling schon in den „Ideen“ eine fest construirte „Allheit dreier Einheiten“ aufweist („derjenigen, in welcher das Wesen absolut in die Form, der anderen, in welcher die Form absolut in das Wesen gestaltet wird, und der dritten, worin diese beiden Absolutheiten wieder Eine Absolutheit sind“)²; wie er im „Bruno“ und in der „Methode“ den trinitarischen Weltgott (Sohn = Welt = wirkliche, räumlich-zeitliche Natur, die eine ewige zur Voraussetzung hat) begrifflich schon fast vollkommen ausgebildet hat und in solchem Gotte bacchantisch lebt und webt³; wie er endlich noch in der „Rede über das Verhältniss der bildenden Künste zu der Natur“ sie, die Natur, als „die heilige ewig schaffende Urkraft der Welt“ feiert: so war es bei einer Berührung mit Böhme kaum anders möglich, als dass, was dieser unter ewiger Natur verstanden hatte, sich ihm in ein wesentlich Verschiedenes umsetzte, nämlich in ein Innergottheitliches, Innertrinitarisches, in ein

lung des Menschen gelte, in Kopf und Herz? ... Der Mensch ist ein ungetheiltes Wesen, er kann nicht mit dem Herzen im Himmel sein und mit dem Verstande bei Dante's Nichtswerthen, die auch neutral bleiben wollten. ... Irren Sie Sich nicht! Der Verstand könnte wohl einmal die Rede umkehren und sagen: du schiltst mich unvermögend; du willst, dass ich es sei. Dein Neutral-bleiben-wollen mit dem Kopf ist am Ende nichts Anderes als deine leidige Herzensträgheit. Du vermagst nicht das Geringste zu erkennen, da dein Herz nicht dabei ist. Hier heisst es mit Recht: wo euer Herz ist, da ist auch euer Geist. Was ist wahres Erkennen als Lieben, was Lieben anders als das höchste Erkennen? .. Du sollst lieben Gott deinen Herrn, .. mit allen deinen Kräften! ... Schlaffer wie böser Wille hemmt Erkenntniss, und die Seichtigkeit des Kopfs hat weit öfter ihren Grund im Mangel an Herzentiefe als umgekehrt.“

1) Schell. an Fichte im „philos. Briefw.“ S. 98: „der Punkt, der durch ein stufenweises Aufsteigen von unten nie erreicht, sondern nur mit Einem Mal und auf absolute Art gefasst werden kann.“ Oder „Philos. und Relig.“ S. 17: „Alles Philosophiren beginnt erst mit der lebendig gewordenen Idee des Absoluten.“

2) Schell. WW. I, 2. S. 64. Dazu S. 66: „Die Natur an sich oder die ewige Natur ist eben der in das Objective geborne Geist, das in die Form eingeführte Wesen Gottes.“

3) S. bes. Schell. „Bruno“ 1802. S. 71 und 193 ff.

Mit-Glied der Gottheit.¹ So erscheint sie denn in der Freiheitslehre als die „ursprüngliche Sehnsucht“, als das „Verlangen nach unbekanntem namenlosem Gut“ („ein wogend wallend Meer, der Materie des Platon gleich“), und der „Verstand“ dann (der Logos, Sohn) als das „Wort jener Sehnsucht“ („in dem Sinne, wie man sagt: das Wort des Räthsels“); so im Denkmal als der „Deus ipse se ipso prior“, als der „Deus implicitus“ ($\mathcal{A}$) im Gegensatze des „Deus explicitus“ (Ω), als der starke, zornige und eifrige Gott (Böhme's erstes Principium). Und dieser Gott, welcher Grund ist, „macht sich auch zum Grund, indem er eben jenen Theil seines Wesens, mit dem er zuvor wirkend war, leidend macht“ d. h. Weltschöpfer wird; eben damit aber ruft er auch sich selbst erst in's Dasein, „macht sich zum Grunde seiner selbst, da er nur insofern, als er den unteren Theil (Grund) seines Wesens dem höheren unterordnet, mit diesem (höheren) frei von der Welt, über der Welt lebt“.² Also: die Welt ist sein Leib; ausser und vor dem hat er keinen. Der Unterschied von Böhme leuchtet ein.

Noch greller zeigt er sich in christologischer Hinsicht. Ohne dem Uebermuthe des Genius, der sein Alles an Eins setzt und entweder die ganze Wahrheit in ihrer ganzen Grösse oder gar keine will, gegenüber den Halbheiten der damaligen Theologie die Trümpfe von der „sogenannten Bibel“, die an ächt religiösem Gehalte anderen Religionsschriften weit nachstehe, und ähnliche Aeusserungen hoch anzurechnen, wonach in der Philosophie vom Glauben so wenig die Rede sein könne als in der Geometrie, jene vielmehr den Beruf habe, „die Menschheit, die lange genug, es sei im Glauben oder im Unglauben, unwürdig

1) Vgl. Baader WW. XIII. S. 66: „Schelling nahm die Natur zu hoch, indem er sie in den Ternar hineinsetzte. Darin unterscheidet sich Böhme von allen Naturphilosophen, dass er den stillen esoterischen Gott nicht wie jene durch die Creatur, sondern durch die ewige Natur in Sich Sich selbst offenbar werden lässt. So wie man vom esoterischen Gott unmittelbar in die Creatur übergeht, so wird auch die Creatur als ewig gedacht.“

2) Schell. „Phil. Schr.“ I. S. 433 f. „Denkm.“ S. 77, 82 f., 87, 90 f., 94 f., 112 f. (S. 107: Deus implicitus = Samenkorn.) Vgl. ebend. S. 80 f.: „Nothwendig muss das Allervollkommenste vor allen Dingen sein; die Frage ist aber, ob es als das Allervollkommenste zuerst war: welches schwer zu glauben ist aus vielen Gründen, aber schon aus dem ganz einfältigen (ja wohl!), weil es, im wirklichen Besitz der allerhöchsten Vollkommenheit, keinen Grund zur Schöpfung und Hervorbringung so vieler Dinge hatte, durch die es, unfähig eine höhere Stufe von Vollkommenheit zu erlangen, nur weniger vollkommen werden konnte.“

und unbefriedigt gelebt, endlich in's Schauen einzuführen“ u. dgl.¹, müssen wir doch darauf Gewicht legen, dass Schelling, wie sehr auch, in Vergleich mit Kant und Fichte, er das geschichtlich Grosse des Christenthums, zumal in der Freiheitslehre, gewürdigt², gleichwohl niemals die mittlerische Nothwendigkeit desselben für das Denken, die Nothwendigkeit des „credo ut intelligam“, eingesehen, sondern ihm immer nur die Bedeutung eines Problems, eines Objects der Speculation zugestanden hat. Der christlichen Vermittlung bedarf der Philosoph, wie er und das Ganze seiner Werke zusammenstimmend lehren, nicht, um „den Verstand rein und unverdunkelt von Bosheit erhaltend, mit dem Gott in sich den Gott ausser sich zu begreifen“³ — den Gott und die mit der Menschheitsgeschichte identische Geschichte des Gottes, deren Mittelpunkt Christus —, und die Philosophie als Erkenntniss, als Wissenschaft ist für ihn (wie hernach für Hegel) „etwas Besonderes“, während der Glaube zum „allgemein Menschlichen“ gehöre⁴ (Hegel's „Wahrheit für alle Menschen“): ein gerade in Zeiten des berechtigten Dringens auf allgemeine wissenschaftliche Bildung dem Christenthum äusserst gefährlicher, jede Möglichkeit einer Christianisirung der Philosophie abschneidender Zwiespalt, bei welchem gänzlich verkannt wird, dass der Glaube sein Besonderes hat, nämlich keineswegs die Philosophie, sondern die Glaubenslehre, die Dogmatik, und dass andererseits die Philosophie als „studium sapientiae“, Erkenntniss, Wissenschaft, die Philosophie, deren Lehrer Sokrates und Platon so gut wie Spinoza (wenigstens in der Ethik) und Leibniz waren, durchaus eben so allgemein menschlich als der Glaube, dass nicht sie, sondern die Wissenschaftslehre, die Fachphilosophie, „etwas Besonderes“ ist, entsprechend der Glaubenslehre. (Wie alle Menschen Priester sein sollen im Sinne von 1. Petr. II, 9: so auch alle Menschen Weise, auf ethischem Grunde wissenschaftlich gebildet, d. h. nicht [bloss] kenntniss-, sondern erkenntnissreich: nur in demselben Sinne, wie der

1) Schell. „Meth.“ achte Vorlesg. „Phil. Briefw. mit Fichte“ S. 97. „Ideen zu einer Ph. d. N.“ WW. I, 2. S. 72.

2) Ueber das Vorzügliche und Mangelhafte dieser hundertfach besprochenen Würdigung s. Dorner a. a. O. bes. S. 1070 ff., 1077—1084 und Baur a. a. O. bes. S. 816 f.

3) Schell. in der Freiheitslehre „Phil. Schr.“ I. S. 400 f. nach Sext. Emp. adv. gramm. I, 13. p. 283 ed. Fabric. (von Empedokles). Vgl. Schelling's Vorrede zu Steffens „Nachgel. Schr.“ S. 22 f.

4) S. z. B. Schell. „Denkm.“ S. 42.

Glaube, ist die Wissenschaft „nicht jedermanns Ding“; wie aber durch jenes Allgemeine nicht das Bestehen von besonderen Priestern ausgeschlossen ist: so durch dieses nicht das Bestehen von besonderen Weisen, von formell-unterschiedenen Weisheits- oder Wissenschaftslehrern, denen obliegt, mit den Mitteln der Gelehrsamkeit, geschichtlichen Kritik u. s. w. dem Wissen die nicht etwa eigenmächtig den Inhalt bestimmende, sondern vielmehr aus dem Inhalt als dem Gemeingut aller Wissenden sich bestimmende adäquate Form zu geben. Jeder sonstige Unterschied, der den Fachphilosophen eine substantiell-absonderliche „höhere“ Weisheit und Wissenschaft zuschreibt, ist vom Uebel, wie der verwandte Unterschied auf dem Glaubensgebiete, der nicht — was allein biblisch und evangelisch ist — aus dem allgemeinen Priesterthume das besondere sich bestimmen, sondern umgekehrt von diesem jenes bestimmt werden lässt, Priester zu Pfaffen macht. So sind auch die Wissenschaftslehrer oder Fachphilosophen, welche vergessen, dass ihr besonderes Wissen nur abgeleitet und untergeordnet, nur von secundärem Werth, nur Mittel, hingegen Selbstzweck einzig dasjenige Wissen ist, das sie mit allen theilen, *οὐ πάντες ὁρεύονται φύσει*, dessen kein Mensch entrathen kann zum Leben und zum Sterben, — sie sind die Pfaffen der Wissenschaft.) Wir werden sehen, wie an dem späteren Schelling dieses Missverhältniss zum Christenthume sich strafft.

d. Böhme und Hegel.

Dem früheren Schelling fiel Hegel bei und zog künstlich auf, was jener frei wachsen liess und wuchern. Mit einer „theogonischen Natur“ haben wir es nicht zu thun. Wir sind eben im Kunstreiche.

Wäre dem nicht so, dann könnte man auf Grund der ersten vorbereitenden Schriften Hegel's sich wohl einer anderen Philosophie versehen, als die hernach „fertig“¹ geworden. Denn in der Abhandlung über das Verhältniss der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt (die bekanntlich Schelling als sein Eigenthum zurückgefordert) will er „eine Philosophie, die nicht in ihrem Principe schon Religion ist, auch nicht für Philosophie anerkennen“ und erklärt dieses freilich an sich Zweideutige dahin, dass „der Geist der Sittlichkeit und der

1) Hegel „Gesch. d. Ph.“ III. S. 283: „Die Idee, wenn die Wissenschaft fertig ist“ u. s. w.

Philosophie ein und derselbe“ sei; beide, die sittliche und die intellektuelle Beziehung, seien „Eins im Princip“, keine gehe der anderen wahrhaft vor oder nach, nur empirisch erscheine es so. „Die Reinigung der Seele“, hören wir weiter, der von Sokrates gepriesene Tod, sei die „Bedingung zur Philosophie“, und, damit nichts fehle zum Bündnisse mit Jakob Böhme, heisst es sogar, die Mystik sei „die nothwendige, durch den innersten Geist des Christenthums vorgeschriebene Anschauungsweise“.¹ Allein in derselben Abhandlung, ein wenig zuvor², wird darüber Klage geführt, dass die nordisch-barbarischen Sprachen für das Absolute keinen anderen Ausdruck haben als den von „Gut“ hergenommenen, und in einer anderen Schrift aus dem nämlichen Entwicklungsstadium (über Glauben und Wissen) erscheint wie im Vorspiele schon, was in aller Breite durchzuführen dem *drama satyricum* des Hegelthums vorbehalten blieb,— der „speculative Charfreitag, der sonst historisch war“.³

Wir gedachten bei Schelling bereits der Hegel'schen „Wahrheit für alle Menschen“ d. h. des Hegel'schen Begriffs der Religion und zwar der christlichen als der absoluten. Nur der Form nach, meint er, sei sie von der Philosophie verschieden; der Gehalt sei derselbe. Wie Homer von einigen Dingen sage, dass sie zwei Namen haben, den einen in der Sprache der Götter, den anderen in der Sprache der übertägigen Menschen, so gebe es für jenen Gehalt zwei Sprachen: die eine des Gefühls, der Vorstellung und des verständigen, in endlichen Kategorien und einseitigen Abstractionen nistenden Denkens (= der Religion; denn der Vergleich ist offenbar chiasmatisch), die andere des concreten Begriffs (= der Philosophie).⁴ Was aber dieses Hegel'sche Gewährenlassen oder Anerkennen der christlichen Religion von oben, aus der „Götter“-Höhe, auf sich habe, erhellt zur Genüge, wenn man mit dem eben Vernommenen zwei nicht minder klare und oft wiederholte Behauptungen Hegel's zusammenschliesst: erstens, der Inhalt der christlichen Religion könne nur auf speculative Weise gefasst werden, und zweitens, Philosophie sei ihrer Natur

1) Hegel WW. I. S. 310—318.

2) Ebend. S. 307 f.

3) Ebend. S. 157.

4) Hegel Vorrede zur zweiten Ausg. der Encyklopädie. Vgl. Hegel Gesch. d. Ph. I. S. 86, 95 u. oft. Encykl. zu §. 573: „Worauf es (bei Bestimmung des Verhältnisses der Philosophie zur Religion) ganz allein ankommt, ist der Unterschied der Formen des speculativen Denkens von den Formen der Vorstellung und des reflectirenden Verstandes“ u. s. w.

nach fähig, allgemein zu sein, nicht bloss für „Sonntagskinder“, denn ihr Boden sei das Denken, und eben dadurch sei der Mensch Mensch¹, d. h. also doch nach dem Obigen: der Mensch ist nicht Mensch, wenn er nicht die „Götter“-Sprache redet.

Wie nun diese Sprache mit dem Inhalte der christlichen Religion verfuhr, ist bekannt: die Metamorphosen der „Vorstellungen“ in speculative Begriffe waren jede ein Schnitt in das Fleisch des lebendigen Christenthums: der Sündenfall, der „ewige Mythos“, ward zum erfreulichen Heraustreten aus dem „Parke, wo nur die Thiere bleiben können“, die Busse zum „Aufheben der blossen Natürlichkeit, welches uns bekannt ist als blosser Erziehung, was sich von selbst macht“², u. s. w. Bei solcher „Götter“-Sprachkunst (Dialektik) muss man auf das Unerhörteste gefasst sein; nur das Eine, warum — wenn doch „der Geist durch das Logische die Kraft in sich empfängt, die ihn in alle Wahrheit leitet“³ — des Christenthums (das ja nach Joh. XVI nichts weiter sein will, als was nach Hegel, der seinerseits auch „sich auf die Schrift beruft“, das Logische ist: das Leitmittel „in alle Wahrheit“) überhaupt noch mit einer Silbe Erwähnung geschieht, könnte auffällig scheinen, wäre hier nicht eben die Schelling'sche „Natur“-philosophie zu einer „Kunst“-philosophie geworden, für die es von Belang war, dem „üblen Vorurtheile“ zu steuern, „als ob die Philosophie sich im Gegensatz befände gegen eine unbefangene (!) Religion und Frömmigkeit“⁴.

Und welches ist denn das All von Wahrheit, worin die durch das Logische empfangene Kraft den Geist leitet? Dass „Gott die Wahrheit und er allein die Wahrheit“ sei, der absolute Gegenstand der Philosophie, diess hat Hegel, den Worten nach mit Böhme, dem „tiefsten aller Philosophen“⁵, völlig einverstanden und das Einverständniss mehrfach betonend, eben so häufig verkündet als dass nur der in sich

1) Hegel Gesch. d. Ph. I. S. 109. III. S. 655.

2) Hegel Philos. der Gesch. S. 391. Gesch. der Ph. III. S. 106. Vgl. Rechtsphilosophie S. 184 ff.

3) Hegel Logik I. S. 47. Vgl. Gesch. d. Ph. III. S. 105: „Es liegt im Denken auch die Heilung des Bösen, was durch das Denken angerichtet ist.“

4) Hegel Vorrede zur zweiten Ausg. d. Encykl. Vgl. Dorner über das „Antichristologische“ Hegel's a. a. O., bes. S. 1116—1118 und 1120 f.

5) Hegel zu Baader (in den Werken des Letzteren XIII. S. 81). Vgl. Hegel in der Vorrede zur zweiten Ausg. der Encykl.: „Diesem gewaltigen Geist (Böhme) ist mit Recht der Name *philosophus teutonicus* zugelegt worden.“

bestimmte dreieinige Gott der wahre sei.¹ Aber was den Gott Hegel's in Ihm selber bestimmt, ist nicht Er selber, nicht Seine ewige Natur — in der innergottheitlichen Sphäre kommt es zu keinem „ernsthaften“ Unterschiede, nur zu einem „Scheine“ von Unterschied —, sondern die Welt; sie ist der vom Vater ernstlich unterschiedene Sohn Gottes. Ohne die Welt wäre Gott nicht Gott; Er selbst wird zu dem Anderen Seiner, zu einem Endlichen, verendlicht sich und kann nur im Endlichen das Bewusstsein Seiner Selbst haben.² Das „Andere“ aber hinwiederum, die endliche Welt, durch welche der Gottesbegriff seine Bestimmtheit erhalten soll, was ist sie? In ihrer Selbstständigkeit, antwortet Hegel, nur das für sich negative Moment des Andersseins, das als solches keine Wahrheit hat (mithin gegen Gott ein schlechthiniges *ἑτεροούσιον*), das der Zeit nach nur ein Augenblick und selbst kein Augenblick ist; nur dem endlichen Geist gegenüber, sofern er selbst in seiner Existenz diese Art und Weise der Selbstständigkeit hat, hat sie diese Weise der Selbstständigkeit; in Gott ist dieses Jetzt und Fürsichsein das verschwindende Moment der Erscheinung; die Wahrheit der Welt ist nur ihre Negativität und Idealität, ihr wahres Sein besteht darin, die Trennung von Gott aufzuheben, nur diess zu sein: zurückzukehren zu ihrem Ursprung.³ Also: Gott nichts (Bestimmtes) ohne die Welt, die Welt nichts (Bestimmtes) ohne Gott, und weiter wissen wir nichts (Bestimmtes) von beiden: Spinoza's durch Nichts bestimmtes Nichts.⁴

Hegel's Endlehre vom absoluten Geist, obgleich das Ergebniss einer langen Folge von Setzungen, Aufhebungen, Erhebungen in die „Wahrheit“ u. s. w., hat schlechterdings denselben gedanklichen Werth und Inhalt wie sein Anfang vom Sein, Nichts und Werden. Wer, dem gewöhnlichen Sprachgebrauche nach Belieben des Göttersprachkünstlers jetzt zu entsagen jetzt wieder sich hinzugeben geneigt, es glaublich findet, dass zwischen den bei Hegel völlig identischen Begriffen des „reinen Seins“ und des „Nichts“ (Encyklop. §§. 86 ff.) dennoch ein immanenter Unterschied obwalte,

1) Vgl. z. B. Hegel Encykl. §. 1 und §§. 566 ff.

2) Hegel Relig.-Philos., zweite Aufl. I. S. 192 ff. II, bes. S. 224 f.

3) Hegel Relig.-Philos. II. S. 250 f.

4) Ueber das theologische Non plus ultra solcher Dialektik, d. h. über ein „Denken des Denkens“, wie das Hegel'sche („es denkt“ wie „es friert“) und angeblich Aristotelische, lässt sich nichts Treffenderes sagen, als was Schelling vergleichsweise dazu bemerkt, dass mit der Poësie über die Poësie die Poësie aufhöre. Ph. d. Offbg. I. S. 101.

den mag auch das endlich erreichte Ziel befriedigen, ja entzücken. Wer hingegen — vorweg durch Besinnung und Erfahrung überzeugt, dass nur aus einem Vollen, nicht aus einem Leeren ein Vollendetes werden kann — die gänzliche Hohlheit und Nichtigkeit der ersten s. g. Bestimmungen durchschaut („das reine Sein macht den Anfang, weil es sowohl reiner Gedanke als das unbestimmte einfache Unmittelbare ist, der erste Anfang aber nichts Vermitteltes und weiter Bestimmtes sein kann; dieses reine Sein ist nun die reine Abstraction, damit das absolut-Negative, welches, gleichfalls unmittelbar genommen, das Nichts ist; das Nichts ist als dieses unmittelbare, sich selbst gleiche eben so [!] umgekehrt [!] dasselbe, was das Sein ist: die Wahrheit des Seins sowie des Nichts ist daher [!] die Einheit beider, das Werden“): der wird im Fortgange die Ausdauer, den Scharfsinn und Witz und manches noch bewundern, wird vielleicht auch sich freuen, dass ein von Schelling und Böhme so gründlich Verschiedener, der bisher letzte Philosoph von weltgeschichtlichem Ansehn (dessen lange „Weltherrschaft“ in seinem Machtbereiche kein geringeres noch grösseres geschichtliches Räthsel ist als etwa die des gegenwärtigen Imperators in dem seinigen), trotzdem es nicht lassen konnte, beiden zu huldigen und nach Kräften mit beiden Gemeinschaft zu machen; aber in ihm einen ebenbürtigen Genossen dieser „nordisch-barbarischen“ Denker, vollends einen Läuterer der „nothwendigen, durch den innersten Geist des Christenthums vorgeschriebenen Anschauungsweise“ anerkennen wird er nicht.

e. Böhme und Schleiermacher.

Neben Hegel, gleich ihm von Schelling (Spinoza) abhängig und doch wesentlich ihm ungleich, nimmt Schleiermacher eine eigenthümliche Stelle ein in der Entwicklungsgeschichte der deutschen Philosophie. Denn wiewohl er selbst die Eingliederung in eine Philosophenreihe abgelehnt hat, so sind doch alle seine Werke von philosophischem Geiste durchdrungen, und wie mächtigen Einfluss namentlich seine „Dialektik“ fortwährend auf die Philosophirenden übt, bezeugt noch neuerdings die bedeutendste Erscheinung auf dem erkenntnistheoretischen und formal-logischen Gebiete, die Logik von Ueberweg mit ihrem durchgängigen Parallelismus der Erkenntniss- und Existenzformen.

Die meisten Einwände gegen die philosophische Gültigkeit seiner Lehre sind psychologischer Art und beziehen sich auf die von Schleiermacher dem Gefühle, insonderheit dem religiösen oder mit der Religion identischen, beigemessene Würde. Nun hat zwar er selbst, längst

ehe von Hegel und den Seinen die Rede war, eingesehen und ausgesprochen, dass mit der Berufung auf das Gefühl, welches jeder dem eigenen gleichartig bei den Unparteiischen voraussetze, für die Wissenschaft gar nichts entschieden werden könne¹, und seine Meisterschaft in ächt-dialektischer Beweisführung dürfte kaum ein Philosoph des Jahrhunderts erreicht, geschweige übertroffen haben. Indess ob darum seine Theorie der seelischen Functionen gegen jeden Angriff gesichert sei, ist freilich sehr die Frage. Wenigstens schwankt sie offenbar. Einmal nämlich soll das Gefühl „keineswegs von aller (!) Verbindung mit dem Wissen und Thun ausgeschlossen“ sein: es soll beide „aufregen“, gewissermassen die „Keime“ von beiden enthalten; dann aber wieder wird letzteren, und besonders dem Wissen, eine vollberechtigte Selbstständigkeit, eine autonome Entwicklung in apartem „Interesse“, aus eigener „Begierde“, zugeschrieben und somit denn doch die Einheit des Menschenwesens zerstört.² Schleiermacher scheint bisweilen dieses Schwan-

1) Schleierm. „Grundl. einer Kritik der bish. Sittenlehre“ (WW. III, 1) S. 7.

2) Vgl. z. B. Schleierm. „Der christl. Glaube“, dritte Ausg., I (WW. I, 3) S. 10 und 191: ... „da überhaupt die Frage nach dem Anfang alles endlichen Seins nicht in dem Interesse der Frömmigkeit entsteht, sondern in dem der Wissbegierde“ u. s. w. (statt dessen es heissen sollte: je nach der Fragestellung und der Stellung des Menschen zur Frage ist dieselbe entweder eben so fromm als wissenschaftlich oder eben so unfrohm als unwissenschaftlich). Verwandt sind die starken Aeusserungen im zweiten Sendschreiben an Lücke: ein wahrer Philosoph könne auch ein wahrer Gläubiger sein und bleiben, und eben so könne man von Herzen fromm sein und doch den Muth haben und behalten, zu speculiren; aber es könne freilich auch Eins ohne das Andre sein. (Worauf man, den dortigen Zusammenhang erwägend — in welchem die Meinung Schleiermacher's dahin geht, objectiv-nothwendig sei nur, dass das Christenthum nicht gerade wider die Vernunft verstosse, dass die Wissenschaft nicht gerade widerchristlich sei; was darüber, sei nicht etwa vom Uebel, sei im Gegentheil erfreulich, aber doch nur subjective Zufälligkeit —, worauf man dem Schleiermacher, dessen ganze Dogmatik, ja dessen ganzes Leben ein Versuch war, das Christenthum vor der Vernunft seines Jahrhunderts zu rechtfertigen, mit Lessing eben so stark erwiedern möchte: „also besteht die ganze Vernunftmässigkeit der christlichen Religion darin, dass sie nicht unvernünftig ist?! und Sie schämen Sich nicht in Ihr theologisches Herz, so etwas zu schreiben?“) Vgl. endlich noch eine Stelle in den Erläuterungen zu den Reden „über die Religion“, S. 176 der dritten Ausg.: „Wenn ein Philosoph als solcher es wagen will, eine Dreiheit in dem höchsten Wesen nachzuweisen, so mag er es thun auf seine Gefahr; ich werde aber dann meinerseits behaupten, diese Dreiheit sei nicht unsre (Schleiermacher's?) christliche und habe, weil (!) sie eine speculative Idee sei, gewiss an einem

kens sich bewusst zu werden, jedoch ohne es erheblich zu mindern. Dann und wann setzt er statt „Gefühl“ „Anerkennung“, auch „Gesinnung“, obschon er den letzteren Ausdruck vermeiden will, da er zu praktisch klinge; unter seinem „Gefühle“ sei, sagt er, das Zusammen oder Ineinander des Gefühls im gewöhnlichen Sinne, des Wissens und des Thuns zu verstehen; es sei das „geistige“ Gefühl gemeint, nicht das „sinnliche, woran sich das geistige entwickle“ u. dgl.¹ Nimmt man dazu, was er anderwärts von der Untrennbarkeit des Gefühls oder unmittelbaren Bewusstseins und des Wissens oder Erkennens, sodann des Wissens und des Thuns lehrt oder doch andeutet (alles Verstehen nicht aus dem Ganzen „ist immer nur ein provisorisches“; „alles Verstehen... beginnt auf jedem Punkt immer wieder auf dieselbe ahnende Weise“; „erst in dem Masse, als wir erkennen, wie Gott in der Schöpfung — in der Welt, dem einen alles umfassenden Kunstwerk — Künstler ist, können auch wir in der Kunst schöpferisch werden“)²: so gewahrt man das Ringen Schleiermacher's, einen Zwiespalt zu schlichten, der, ungeschlichtet wie er blieb, ihm den wahrhaft wissenschaftlichen, den synoptischen Blick trüben musste.³ Der Mensch, von dem es in den „Monologen“ heisst, es gehöre ein einziger freier Entschluss dazu, ein Mensch zu sein, wer den einmal gefasst, werde es immer sein, wer aufhöre es zu sein, sei es nie gewesen⁴, — ist ein anderer als jener dreifach „interessirte“, dreimal autonome, in Wissen, Thun und Fühlen dreigetheilte, und wenn der Glaube nach Schleiermacher's Lehre mehr sein soll als ein Empfangen von Eindrücken, als die nur passive Religion, so handelt es sich in ihm auch nicht um ein neues Gefühl bloss, sondern, mit der Schrift zu reden, um eine „neue Creatur.“

andren Ort in der Seele (!) ihren Ursprung als unsre christliche Vorstellung von der Dreieinigkeit.“ Vom Standpunkte solcher Seelen-Topographie lässt sich freilich vieles, ja alles „behaupten.“

1) Schleierm. WW. I, 2. S. 586, 592 f. I, 5. S. 95.

2) Schleierm. WW. III, 3. S. 365, 369, 188 (in den Abhandlungen über den Begriff der Hermeneutik und über den Umfang des Begriffs der Kunst).

3) Von dem „Ringem“ Schleiermacher's zeugen direct vorzüglich S. 160 und 197 f. der Reden „über die Religion“ (dritte Ausg.), wo erst von der im (frommen) „Gefühl“ „hervortretenden Einheit unsres ganzen Wesens im Gegensatz gegen die Vielheit der Functionen“ die Rede ist, hernach gesagt wird, dass diese Einheit unsres Wesens „am unmittelbarsten im Selbstbewusstsein erscheine“, und endlich doch wieder „auf der andren Seite auch“ (!) das Selbstbewusstsein für eine „einzelne Function“ gelten soll!!

4) Schleierm. „Monol.“, vierte Aufl. S. 23.

Wie aber der Mensch, so der Gott. So wenig Schleiermacher von der formellen oder subjectiven Seite, trotz des Ringens, zu der „höchsten Sinnlichkeit“ Böhme's, dem rechten „*unus intuitus*“ gelangte, der, wenn auch noch bei Weitem nicht Ein und Alles, doch das Eine ist, ohne welches keine Wissenschaft gedeiht: eben so wenig erscheint er von Seiten des Inhalts, also in ontologischer und zuhöchst theologischer Beziehung, als der deutsche Philosoph, der dem Teutonicus den Rang könnte streitig machen. Zu einem concreten d. h. denkbaren Gottesbegriffe bringt es weder die „Dialektik“ noch die Glaubenslehre. Da beide principiell völlig übereinstimmen, jene wie diese erklärt, dass wir „nur um ein Sein Gottes in uns und in den Dingen wissen, gar nicht aber um ein Sein Gottes ausser der Welt und an sich“¹, jener wie dieser das Schema der absoluten Indifferenz und relativen Differenzirung zu Grunde liegt: so halten wir uns an die urkundlichere und ausgetragene Entwicklung der Glaubenslehre. In ihr wird ein zwiefacher Weg zu Gott eingeschlagen, indem zunächst vom rein subjectiven schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl ausgegangen, sodann (mit welchem Rechte, sei dahingestellt) dieses zuständliche Selbstbewusstsein zum gegenständlichen Weltbewusstsein erweitert und so der Gesichtspunkt des Naturzusammenhangs gewonnen wird, welchem die Subjecte sich eingeordnet finden. Indess kreuzt der eine Weg den anderen, sofern das Abhängigkeitsgefühl kein singuläres oder „persönlich-verschiedenes“, sondern das allgemeine Gefühl einer Welt von Subjecten, das „allgemeine Lebenselement“ sein, ja die Endlichkeit des Seins im Allgemeinen „vertreten“ soll.² Beide aber erreichen das nämliche Ziel: einen in sich unbestimmten Gott. Denn alle Unterschiede und Bestimmungen fallen ausserhalb Seiner theils in den Modus unsrer subjectiven Betrachtung theils in die Welt der Objecte. Er selbst bleibt das absolut-gegensatzlose einfach-Eine: dort Spinoza's Substanz, hier die (selbe als) *natura naturans*. Alle Eigenschaften, lehrt Schleiermacher ausdrücklich, welche wir Gott beilegen, sollen nicht etwas Besonderes in Gott bezeichnen, sondern nur etwas Besonderes in der Art, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auf Ihn zu beziehen; wo nicht, so müsste ja jede von ihnen etwas in Gott ausdrücken, was die andere

1) Schleierm. „Dialekt.“ (1839) S. 154.

2) Schleierm. „Der christl. Glaube“ I. S. 171. Vgl. „Dialekt.“ S. 104, wonach „in der Allen einwohnenden Einen Vernunft das System aller das Wissen constituirenden Begriffe auf eine zeitlose Weise gegeben ist“, und Spin. Eth. V, 40 schol.: „*ita ut omnes simul Dei aeternum et infinitum intellectum constituent.*“

nicht ausdrückt, und wäre dann die Erkenntniss dem Gegenstand angemessen, so müsste dieser, wie die Erkenntniss eine zusammengesetzte wäre, auch ein zusammengesetzter sein. Ja, fährt er fort, wenn auch diese Eigenschaften nur Verhältnisse desselben zur Welt aussagen, so müsste doch Gott selbst wie das endliche Leben nur in einer Mannigfaltigkeit von Functionen begriffen werden, und da diese als von einander verschiedene auch beziehungsweise einander entgegengesetzt sein und wenigstens theilweise (!) einander ausschliessen müssen, so würde dadurch Gott ebenfalls in das Gebiet des Gegensatzes gestellt; so wenig nun dieses den Forderungen der speculativen Vernunftthätigkeit entspricht, so dass so gefasste Bestimmungen auch nicht für speculative Aussagen gelten können: eben so wenig würde das Interesse der Frömmigkeit befriedigt, wenn man die dogmatischen Bestimmungen so verstehen wollte.¹

Bekanntlich hat Schleiermacher nicht verfehlt, diess wahr zu machen, hat die dogmatischen Bestimmungen in der That nicht „so verstanden“. Die kirchliche Trinität bildet er (der im ersten Sendschreiben an Lücke gesteht, sich keine göttlichen „Acte der Selbstbeschränkung“ denken zu können, somit denen sich beizählt, von welchen Schelling im „Denkmal“ sagt, dass für sie, die Bekenner eines rein wesenhaft sein sollenden, in Wahrheit aber — weil „uneingeschränkten“ — wesenlosen Wesens, die Läugnung eines persönlichen Gottes wissenschaftliche Aufrichtigkeit sein müsse) die kirchliche Trinität also bildet er um in die Dreiheit eines Gottes an sich (des Vaters), eines Gottes in Christo (des Sohnes) und eines Gottes in der christlichen Kirche (des heiligen Geistes = Gemeingeistes). Diess seien, behauptet er, die wesentlichen Ele-

1) Schleierm. „Der christl. Glaube“ I. S. 255 und 257 f. An letzterem Orte wird, sei's ironisch sei's naiv, angemerkt, dass „manche Theologen sehr nahe daran streifen, solche Differenzen in Gott zuzugeben“ und als Beleg dafür „Endemann Institt. p. 51“ citirt! — Vgl. „Der chr. Gl.“ II. S. 50 gegen eine göttliche Natur, die *θεία φύσις* „einer nur deuterokanonischen Schrift“, in welcher schon der unmittelbare Zusammenhang ergebe, „dass es damit so genau nicht genommen werden kann, wie gefordert werden muss, wo es sich um eine dogmatische Hauptbestimmung handelt.“ Der Ausdruck trage die Spuren eines wenn auch unbestimmten Einflusses heidnischer Vorstellungen an sich; denn in der Vielgötterei, welche die Gottheit eben so gespalten und zertheilt vorstelle, wie das endliche Sein sich uns zeigt, habe allerdings das Wort Natur in dem Ausdruck göttliche Natur denselben Sinn, in welchem es auch sonst gebraucht werde. — Dessen ungeachtet spricht übrigens Schleiermacher „lediglich der Bequemlichkeit halber“ von einer göttlichen und menschlichen Natur im Erlöser, §§. 96 u. 97.

mente in der Lehre von der Dreieinigkeit, die sich offenbar nur festgestellt habe in der Verfechtung dessen, dass nicht etwas Geringeres als das göttliche Wesen in Christo war und der christlichen Kirche als ihr Gemeingeist einwohnt, und dass wir es mit diesen Ausdrücken weder in einem verkürzten noch in einem ganz (!) uneigentlichen Sinne meinen und nichts wissen wollen von besonderen höheren Wesen als gleichsam untergeordneten Gottheiten in Christo und dem heiligen Geist. Dass die Trinitätslehre keinen andern Ursprung habe als diesen, erhelle auch daraus, dass diejenigen abweichenden Parteien, welche sich hauptsächlich durch Abläugnen der Dreieinigkeit unterscheiden, hierdurch nicht etwa (!) genöthigt werden zu noch anderen Abweichungen in der Lehre von Gott und göttlichen Eigenschaften, wie es doch sein müsste, wenn diese Lehre in einer besonderen Auffassung der Natur des höchsten Wesens gegründet wäre.¹

Was nun die substituirte Dreiheit Schleiermacher's betrifft, so sind ihre speculativen und empirischen (historischen) Voraussetzungen diese. Auf der einen Seite haben wir Gott als die absolute ungetheilte Einheit (*natura naturans*), nach Schleiermacher die absolute Ursächlichkeit, auf der anderen die ideal-real (denkend-ausgedehnt) gewordene Welt (*natura naturata*), die in sich selbst getheilte und zerspaltene Einheit, — das gebrochene Licht. Dieses Weltwesen entwickelt sich in einem Stufen gange der Belebung, Beseelung, Begeisterung zur Krone der Schöpfung, zum Menschen hinauf. In ihm sollte das Princip der Begeisterung (oder das Gottesbewusstsein) das Uebergewicht haben über das Princip der Beseelung und Belebung (oder das sinnliche Bewusstsein): diess war sein (höheres, vergeistigtes) Naturgesetz = das Sittengesetz. Aber das Sollen ward in der adamitischen Menschheit bis auf Christus nicht erfüllt: es fand eine durchgängige „Störung der Natur“, Uebertretung des Sittengesetzes Statt, die Sünde. Die Ursache derselben lag nicht im Begriffe der menschlichen Natur, sie war eben eine Störung des Natürlichen; aber dieser Begriff war auch in Adam noch nicht verwirk-

1) Schleierm. „Der christl. Glaube“ II. S. 528 f. Die beste Widerlegung der ganzen antitrinitarischen Diatribe Schleiermacher's und insonderheit des zuletzt angeführten, auf arger Verkennung dogmengeschichtlicher That sachen beruhenden apagogischen Beweises ist unsres Wissens Liebner's Dogmatik von Anfang bis Ende (ihres ersten Bandes) nebst den oft erwähn ten, unter sich gegnerischen, aber eben darum doppelt lehrreichen Werken von Dörner und Baur: aus welchen dreien das unzweifelhafte Eine resul tirt, dass mit der Trinität Gott und alles in Gott (folgeweise in der Welt) steht und fällt.

licht, war es erst in Christus: in Wirklichkeit musste Adam sündigen. Die Sünde war, so lauten Schleiermacher's Worte (die Dorner ausnahmsweise nicht genugsam scheint erwogen zu haben), „vermeidlich“; „aber um eine gänzliche (!) Vermeidlichkeit des positiven Widerstandes, den das Fleisch (das sinnliche Bewusstsein) leistet, als etwas Möglichen zu setzen, dazu gehört die Gewissheit einer seit dem ersten Hervortreten des Gottesbewusstseins stetig fortgeschrittenen Entwicklung seiner Gewalt bis zu einer absoluten Stärke, d. h. einer unsündlich entwickelten menschlichen Vollkommenheit“ d. h. bis zu Christus: bis dahin war „die Begeisterung unzureichend gegen die Beseelung“¹; in Christus erst war das „hinlängliche Quantum des Gottesbewusstseins“², sonach eigentlich in Ihm erst der Zweck der Schöpfung erreicht, — „alles sehr gut“. Auf die Mittheilung aber Seines Lebensprinzips, des vollkommenen Gottesbewusstseins oder des Seins Gottes in Ihm, an die Menschheit, an die Gemeinde der Gläubigen, gründet sich das Dritte jener Dreiheit, das immer vollkommeneres Sein Gottes in der Kirche als heiliger Geist, als Gemeingeist.

Diess denn ist Schleiermacher's göttliche Dreiheit, Schleiermacher's Gott. In dem einfach-Einen, dem Gott an Sich, war schlechterdings kein Grund und keine Macht der Differenzirung, der Lichtbrechung enthalten: die Welt also musste aus sich ideal-real werden und geworden sein, musste das Princip ihrer Entwicklung aus sich schöpfen. Und doch sollte Gott die absolute Ursächlichkeit sein, die Allmacht: damit sollte die blosse Substantialität, der Pantheismus Spinoza's überwunden werden. Was also übrig bleibt als entweder dennoch Pantheismus in reinsten Form oder — Deismus? Aber „um ein Sein Gottes ausser der Welt wissen wir gar nicht“. Also — — —³

1) Schleierm. „Der christl. Gl.“ I. S. 169, 367, 371 und WW. III, 2, bes. S. 415 f. (über den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz). Ueber die Physik als eine verminderte Ethik auch „Dialekt.“ S. 150.

2) Liebn. „Dogm.“ I, 1. S. 305: „Nur durch diese physische Betrachtung ist seine Christologie möglich wie überhaupt seine ganze Dogmatik; jeder Tropfen Freiheit löst sie auf... Es erscheint durch diese Physik bei Schleiermacher alles so klar, ist aber doch ethisch d. h. im Tiefsten unklar“. Vgl. ebend. S. 371 f., wo die Verwandtschaft des Schleiermacher'schen Christus mit dem *λόγος ἀτρεπτος* des Apollinaris zu Tage liegt.

3) Vgl. Dorner a. a. O. S. 1192 ff., bes. 1195: „So bewahrheitet sich an Schleiermacher abermals, dass kein Entrinnen ist aus der Alternative des Pantheismus oder Deismus ausser in dem trinitarischen Gottesbegriff. Da er jene ewig sich selbst gleiche Vollendung

Was bei solcher Theologie, dem ausgesprochensten Widerspiele der Böhme'schen Gotteslehre, aus der Christologie werden musste, ist klar und im Vorigen schon wesentlich einbegriffen. Schleiermacher's Christus ist nicht der Gott, welcher Mensch wird — wie sollte dem einfach-einen indifferenten Sein ein Werden beikommen? —, sondern der Mensch, der göttlich — wird kann man eigentlich auch hier nicht sagen, sondern dem es beschieden ist, göttlich zu sein. Das Sein Gottes in diesem Menschen ist eben nur sein vollkommenes Gottesbewusstsein, — es ist der „Deus, quatenus humanae mentis essentiam constituit“. Dem christlichen Gemeinbewusstsein — diess ist Schleiermacher's fester Punkt, von dem er ausgeht, auf den er je und je zurückweist — dem christlichen Gemeinbewusstsein ist mit unauslöschlichen Zügen das Bild Christi eingeprägt als das in seiner hohen Ruhe heilig anziehende Bild einer, wie weit auch immer die nachbildende Thätigkeit hinter dem Ideale zurückbleibe und zurückbleiben müsse, doch im Princip oder an sich real-möglichen, weil einmal realisirten, absoluten Vollkommenheit, Sündlosigkeit, Heiligkeit, — als das absolute Vorbild oder als das Urbild der Menschheit. Auf diese Thatsache der frommen Erfahrung gründet Schleiermacher seinen Lehrbau des Glaubens; der urbildliche, nicht bloss vorbildliche Christus ist ihm der Grund, der gelegt ist. Nun aber beschränkt sich, wie von Vielen nachgewiesen worden¹, das, was der so sein sollende Christus thut, leistet, actuell ist, sein „Geschäft“, wie Schleiermacher es als das „Aufnehmen der Gläubigen in die Kräftigkeit Seines Gottesbewusstseins“ in der Lehre von den drei Aemtern auseinanderlegt², dennoch auf ein blosses Nachwirken, sonach Christi Sein wirklich auf eine blosse Vorbildlichkeit. Er erscheint nur „als der Anfangspunkt einer nach Ihm sich von selbst fortsetzenden Bewegung“.³ Also fällt Schleiermacher, wie beim Gottesbegriffe, so auch

und Selbstbehauptung Gottes nicht mit der Kirche durch innere Selbstunterscheidung auch in der Selbstmittheilung sicher stellt, so kann er nur entweder“ u. s. w. Liebner a. a. O. S. 96—101. — An die Stelle von Böhme's ewiger Natur tritt bei Schl. (Dialekt. §§. 108 f., 168, 185) die „chaotische Materie“ der „organischen Function“, ohne welche „kein Theilungsgrund für die Einheit des Seins zu finden ist.“

1) Z. B. von Dorner a. a. O. S. 1182 ff., der, nachdem er in gewohnter Schärfe und Umsicht und in wohl erklärbarer Anhänglichkeit an einen so nervigen theologischen Charakter wie Schleiermacher, das Möglichste gethan, um die Christologie desselben zu retten, sie schliesslich doch in der Gestalt, in welcher sie vorliegt, verloren giebt.

2) Schleierm. „Der christl. Glaube“ II. S. 94 ff. §§. 100—105.

3) Dorner a. a. O. S. 1188.

hier mit sich in Widerspruch. Sein Christus soll mehr als Vorbild oder soll absolutes Vorbild d. h. Urbild sein: ein Urbild, dem die nachbildende Thätigkeit der Erlösten auch in fernster Zukunft nie völlig gleichkommen könne; aber wenn Ihm nur eine absolute Kräftigkeit des Gottesbewusstseins eignet, so findet sich in Ihm, da Schleiermacher die Lehrer und Liebhaber eines menschheitlichen Fortschritts εἰς ὑπεριον entschieden eines Besseren belehrt („ihre Fabeln sind weiser als sie selbst“), durchaus kein Rechtsgrund zu solcher Ueberlegenheit: weshalb denn seine Christologie gerade mit ihrem treuen Festhalten an diesem einzig-heiligen Menschen, mit ihrem uns alle, die wir sie tadeln, zugleich beschämenden unablässig-energischen Hinheften des geistvollen Blicks auf dieses Christusbild (intentum animum tanquam arcum habebat — gilt vielleicht von keinem Menschen so wie von Schleiermacher) eine Vergötterung wider Willen ist.

Wie aber einmal sein Gottesbegriff, wie die gesammte speculative Unterlage seiner Christologie beschaffen war, so konnte sie nichts Anderes sein, oder er hätte auf alles auch nur Gottähnliche, auf alles, woran (wie Luther sagt) das Herz hinge, verzichten müssen; denn an dem „wesenlosen Wesen“, dem fahlen Erbstücke Spinoza's, kann kein Herz hangen, hing auch Schleiermacher's nicht: an Christus hing sein Herz, der war sein Gott.

So steht Schleiermacher als ein Warnzeichen da für alle, die jenen den Menscheng Geist entehrenden Wahn von der Nothwendigkeit einer Trennung (statt Unterscheidung und Einigung) des Glaubens und der Speculation, des Christenthums und der Philosophie, des Fühlens, Wissens, Thuns u. s. w. noch immer nicht wie einen Gegenstand des Abscheus fliehen.¹ Wo in aller Welt ist eine Dogmatik, die sich sorgfältiger abgesperrt hätte gegen die Pest der Philosophie als Schleiermacher's?² und wo in aller Welt eine, die philosophischer wäre als die seinige?

1) Dem sterbenden, ausringenden Schleiermacher waren, seiner eigenen neuerdings bekannt gewordenen Versicherung nach, „die tiefsten speculativen Gedanken völlig Eins mit den innigsten religiösen Empfindungen“. Aus solcher „völligen Einheit“ (statt „nach der Zeit“ „inner und über der Zeit“, wie er selbst es fordert in den „Monologen“) wäre eine andere Dogmatik hervorgegangen, als die wir jetzt haben.

2) Schleierm. „Der christl. Glaube“ I. S. 156 („kaum ein Ort übrig durch welchen die Speculation sich in die Glaubenslehre eindringen könnte“), S. 162 („vor dem Einschleichen fremdartiger, rein-wissenschaftlicher Sätze sicher“). Vgl. ebend. S. 149 („Speculationen — sehr wissenschaftlich“ auf der einen Seite, auf der andern „die in protestantischem Geist aufgefassten That-sachen des frommen Selbstbewusstseins“).

deren Theologie, Anthropologie, Soteriologie bis in die feinsten Spitzen hinein von Philosophie kräftiger durchsäuert, von kräftigeren philosophischen Irrthümern wie von Rachegeistern geplagt wären als die der seinigen?

Man hat Schleiermacher in den Tagen seines Ruhmes und späterhin noch oftmals in Luther's nächste Nähe gerückt. Uns steht, nach dem, was sich heraus stellte, über allem Zweifel, dass Jakob Böhme ungleich Lutherischer war. Schleiermacher hat allerdings eine Aehnlichkeit mit Luther; aber es ist die Aehnlichkeit, die auch ein Lessing mit dem Reformator hat trotz der ihn doch wesentlich von Luther absondernden Aufklärungs-Vaterschaft: es ist die formelle Aehnlichkeit der Energie. Wie der Genius Lessing's nach seinem demüthigen Geständnisse, so leidet auch der des unvergesslichen Schleiermacher an der Scheidekrankheit, an dem kritischen Gebrechen. Luther war, ob er gleich eine ganz andere und viel mächtigere Kritik geübt als Lessing und Schleiermacher, doch nicht der Mann, der irgend etwas „nicht in einem ganz uneigentlichen Sinn meinte“, der irgend etwas für „vermeidlich“ erklärte, aber doch für „nicht gänzlich vermeidlich“ u. dgl., und Schleiermacher hinwiederum war selbst in seinen Predigten (bei denen er immer eine im Christenthum stehende Gemeinde voraussetzte) nicht ein solcher, der wie Luther, aus der Einheit und Ganzheit eines von Gott seienden (1. Joh. IV, 6) oder wie die Mystiker sagen in Gott wesenden Menschens heraus, ein volles freudiges Ja und Amen des Dankes hatte für die Gabe des Fleisch gewordenen und des Schrift gewordenen Wortes, sondern ein solcher vielmehr, der diese Gabe sich erst lange von allen Seiten besah, ob sie auch annehmlich wäre. Und wie er in der Theologie viele Jünger herangezogen, die sich Schleiermacherianer nannten und nennen, weil sie dem Meister das Zersetzen abgesehen, so hat er auch in der Philosophie denen ein Recht gegeben, sich auf ihn zu berufen, die — des guten Glaubens, was ihm und in andrer Weise dem Aristoteles frei gestanden, stehe auch ihnen frei — vor lauter Bedenklichkeiten nicht zum Denken kommen.

f. Böhme und Herbart.

Wir stellten Schleiermacher neben Hegel. Als gegen diesen und den sich in ihm erneuernden Spinozismus gekehrt, wie Leibniz einst gegen Spinoza, wäre Herbart hier einzureihen, wenn seine Philosophie sich nicht der Beurtheilung als einer deutschen (in dem von uns bezeichneten und begründeten Sinne), sich nicht einer Vergleichung mit

der Böhme'schen gänzlich entzöge. Zwar auch Schleiermacher hatte das Menschenwesen zu spalten und namentlich die Philosophie von der Religion zu trennen versucht; allein abgesehen davon, dass der Versuch gar kümmerlich gelang, war ihm doch auch eine Philosophie ohne Erkenntniss des Absoluten, ohne speculative Gotteslehre ein Unding. Herbart hingegen begiebt sich unverhohlen der metaphysischen Idee des höchsten Wesens; ihm ist Gott lediglich ein Religions-Gegenstand.¹ Wider ein so strenges Verfahren (zunächst wider die Verweisung der teleologischen Weltansicht in das ästhetisch-religiöse Gebiet) hat selbst Einer, der Böhme bloss für einen „Dichter“ gelten lässt und seinerseits ebenfalls eine Scheidewand aufrichtet zwischen „Logik“ und „Realphilosophie“ (diese beginne da, wo jene schliesse), auch der „christlichen Sphäre“ respectvoll fern bleibt, nämlich Trendelenburg Einspruch erhoben. Solche Scheidung der Principien, meint er, sei künstlich: nur das sei in Wahrheit ein religiöses Princip, was auch ein ontologisches sei; denn sonst begründe es nicht, sondern täusche den Glauben.² Derselbe hat, nach früheren Angriffen in seinen „logischen Untersuchungen“ und in seiner „Geschichte der Kategorienlehre“, vor einigen Jahren den Hauptschlag gegen Herbart's Metaphysik geführt und eindringend nachgewiesen, erstens, dass die von Herbart in den allgemeinen Erfahrungsbegriffen bezeichneten Widersprüche keine Widersprüche sind (Widersprüche zu sein nur scheinen, weil Herbart aus einer rein-formalen Erklärung des Widerspruchs-Masses, des Grundmasses oder Kanons seiner Metaphysik — nämlich des Seins als der absoluten Setzung, Position, mit Verzicht auf den Vorbehalt der Zurücknahme — die realen Prädicate der schlechthinigen Positivität, Einfachheit

1) Womit nicht etwa gesagt sein soll, dass nicht auch bei ihm (wie bei dem sogleich heranzuziehenden Trendelenburg, z. B. „Log. Unters.“ II. S. 24 26, wie ferner ja auch in Spinoza's Religion und Philosophie principiell trennendem „Tractatus theol.-pol.“, auch in dem von uns später aus diesem Gesichtspunkte zu beurtheilenden „System der Logik“ von Ueberweg, z. B. S. 391 f., 401 f., 405), namentlich wo er exoterisch philosophirt, z. B. in der Encyclopädie, wahrhaft erquickende und erhebende Zeugnisse eines religiösen Denkens sich fänden. Dadurch ist aber nur von Neuem bewiesen, was wir ohnehin alle wissen, dass ein Analogon der Lehre von der Glaubensgerechtigkeit auch extra ecclesiam gilt, oder dass die Menschen in der Regel besser sind als ihre Systeme. Jenen alle Verehrung, diesen freimüthige und, wenn sie es nicht an Schlägen fehlen liessen, nach Kräften wieder schlagende Bestreitung.

2) Herb. Metaph. I. S. 106 vgl. S. 87 ff. Trendel. „Log. Unters.“ II. S. 350, 358, 361 f. „Hist. Beitr.“ II. S. 345. — Die (mit dem Frieden beider sei es gesagt) „erste“ Philosophie oder Metaphysik (denn auch die „logischen

und Quantitätsfreiheit folgert, also eine lediglich subjective Beziehungslosigkeit in absolute Beziehungslosigkeit verkehrt, der dann natürlich die Erfahrung widersprechen muss)¹; zweitens, dass, wenn sie wirklich Widersprüche wären, sie in seiner Metaphysik keine Lösung gefunden hätten (weil auch bei Anwendung der „Methode der Beziehungen“, wo nicht in der Vielheit und Verschiedenheit einfacher Qualitäten und in der Analogie positiver und negativer Grössen, doch mindestens in dem „Zusammen“, worin wider die Negation bestehend jedes der „Realen“ sich selbst erhalten soll, in diesem ohne Bewegung — nach Herbart ohne das bekannteste sinnliche Bild des Widerspruchs in der Veränderung — undenkbaren Zusammen, der Widerspruch vorhanden bleibt)²; drittens, dass, wenn auch die Lösung gelungen wäre, andere und grössere, im Sinne Herbart's anzuerkennende Widersprüche (namentlich das teleologische und das daran hängende theologische Problem) ungelöst geblieben.³ Zum Theil wohl auf Anregung der Trendelenburg'schen Polemik, wenigstens der in den „logischen Untersuchungen“ enthaltenen, hat der bedeutendste Vertreter des Herbartianismus, Drobisch, ihn über ihn selbst hinaus zu bilden begonnen und eine Aussicht eröffnet, die wir am Besten in des trefflichen Denkers eigene, gerade für die Würdigung Böhme's überaus werthvolle Worte fassen: „Wer die Welt aus einem schlechthin Einen zu begreifen gedenkt, der mag zu sehen, wie er in das Eine hinein oder aus ihm heraus die Mannigfaltigkeit des Daseins und den Wechsel der Erscheinungen bringen will. Aber auch wer ein zusammenhangsloses Vieles und Mannigfaltiges zum alleinigen Princip aller Erklärung annimmt, wird vergeblich sich bemühen, den sinnigen Zusammenhang der Erfahrungswelt daraus abzuleiten.“⁴

Untersuchungen“ sind durch und durch metaphysisch, realphilosophisch wider Willen) des einen dieser beiden Scheidekünstler verhält sich zu der des anderen ungefähr wie ehemals, nachgerade mythischen Andenkens, der rationale Supernaturalismus zum supernaturalen Rationalismus, von denen Schleiermacher (im Anti-Ammon) so köstlich-ironisch wünscht, dass diese „geharnischten Erdensöhne“ sich je eher je lieber untereinander den Garaus machen mögen.

1) Herb. Metaph. II. S. 82 ff.

2) Herb. Metaph. II. S. 297.

3) Trendel. „Hist. Beitr.“ II. S. 313 ff. nebst der (zweiten) Abhdlg. in den Monatsberichten der Königl. Preuss. Akad. d. Wiss. von 1855.

4) Drobisch über „Monadologie und speculative Theologie“ in Fichte's Ztschr. für Ph. und spec. Th. 1845. Bd. XIV. S. 103. Vergl. Ebend. in der

Wie der Herbartianismus in Herbart selbst beschlossen liegt, hat er für uns hier eine negative Wichtigkeit, sofern er indirect, je mathematisch-folgerichtiger desto besser, lehrt, dass wer nicht (vorbegrifflich oder intuitiv) von Gott ausgeht, sondern vom s. g. Gegebenen, wer rein-analytisch, rein-inductiv (anfangend und fortfahrend) zu Werke geht, nimmermehr oder nur auf einem verbotenen, auf einem Schleichwege¹ zu Gott kommt; dass ein so Philosophirender „sich genöthigt sieht, auf die Möglichkeit einer theoretischen Gotteserkenntniss Verzicht zu leisten“. Denn allerdings ist „weder das Weltganze noch (viel weniger) seine durchgreifende Harmonie eine vollständig gegebene Thatsache“², — ist es, fügen wir hinzu, nie gewesen, wird es vor dem Abschlusse der Weltzeit, bevor Gott alles in allem, nie sein. Dass man also auf diesem Weltwege nicht zu Gott kommt, hat Herbart richtig eingesehen und mit rühmenswerther Geradheit wie Folgerichtigkeit zu Tage gelegt; dass man aber auf demselben wissenschaftlich überhaupt zu nichts, mit Grund und Recht keinen Schritt von der Stelle kommt, dass ohne die speculative, synthetische, syllogistische Voraussetzung (d. h. eben ohne das vorbereitende intuitive Moment) alle Empirie, Analyse, Induction — die nur ein (Hülfs-) Mittel ist, ein Mittleres zwischen jener anfänglichen Voraussetzung und der endlichen, vollbegrifflichen, wieder speculativen, synthetischen, syllogistischen Folgerung, der gesättigten Intuition —, wie sehr sie auf ihren festen Boden, auf ihren Reichthum u. s. w. trotze, bettelarm in der Luft schwebt, dass jegliche mit Wissen

Ztschr. für Ph. und phil. Krit. 1852. XXI. S. 23 ff., ferner ebend. 1856. XXIX. S. 86 (in der Abhandlung über den Zweckbegriff), endlich (in den gleichfalls durch latente religiöse Wärme ausgezeichneten „synechologischen Untersuchungen“) ebend. 1855. XXVI. S. 35 (von den zwei Gränzbegriffen des Denkens: dem reinen Sein als dem Aufzug und der reinen stetigen Veränderung als dem Einschlag) und 1856. XXVIII. S. 90 f.: „Dass es nur Wenigen möglich sein wird, zwischen ihrem Wissen und Glauben eine solche Scheidewand zu ziehen, dass der letztere ganz allein der individuellen Gefühlsstimmung anheimfällt, ... lässt sich hoffen.“ Unmittelbar darauf wird als Anfang der Philosophie, speciell der Naturphilosophie (von der in synechol. Unt. begreiflich zunächst die Rede), das Unternehmen einer wissenschaftlichen Feststellung dessen bezeichnet, „was zu glauben nicht nur mit dem Wissen nicht in Widerspruch steht, sondern auch durch die Thatsachen des sittlichen Bewusstseins gefordert wird.“

1) Vgl. z. B. Herb. „Lehrb. d. Psychol.“ zweite Aufl. §. 161 (in diesem Systeme des Mechanismus recht eigentlich ein „deus ex machina“).

2) Drobisch in der ersterwähnten Abhandlung S. 78 f., 88.

und Willen dem Vorbegriff entsagende und dem Begriffe widerstrebende Erfahrung im strengsten und eigentlichsten Sinne des Wortes Götzendienst ist, Idololatrie (*μεταλλάσσειν τὴν ἀλήθειαν τοῦ Θεοῦ ἐν τῷ ψεύδει, λατρεύειν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα* Röm. I, 25), dass die ganze Geschichte der Philosophie theils unmittelbar (mahnend) theils mittelbar (warnend) jedem, der Augen hat, diess offenbart: das hat Herbart nicht eingesehen.

g. Böhme und der spätere Schelling.

Es bleibt nur noch Einer zu betrachten, zu vergleichen: der neue, der nach einer Art von Verschwinden wiedergekehrte Schelling; denn Baader dürfen wir übergehen, da in ihm zwar Jakob Böhme, Baader's „eigentlicher Lehrer“, seinen Exegeten, seinen Alexander von Aphrodisias, gefunden, die trotzdem eigene Philosophie aber des herrlich begabten Mannes aus herrlichen Bruchstücken besteht.¹

In dem späteren Schelling kam ein Gewaltigerer als Herbart über Hegel. Doch um bloss Bekämpfung Hegel's war es ihm nicht zu thun; es galt zu zeigen, „worin wir alle gefehlt“: es galt, eine „negative“ Philosophie, die sich selbst erhöht hatte, eine Philosophie der „Prädicate“, denen (in jenem „es denkt“) das „Subject“ fehlte, zu stürzen oder doch zu einer nur das Zufällige ausscheidenden Hilfswissenschaft herabzusetzen, dagegen eine „positive“ zu gründen, die „feste Burg“, „die eigentlich, die immer und ursprünglich wollte“.² So erschien Schelling freilich nicht bloss als Gegner Hegel's, sondern auch als Gegner seiner selbst, als Gegner desjenigen Schelling, der, was er nicht wollte, gethan. Gleichwie er, der Spätere, „innerlich über den Staat hinaus“ war und seinen „Uebermuth der Aemter“, über den Staat, in welchem Hegel ein irdisch-Göttliches, die Hieroglyphe der Vernunft, den Geist „verehrte“, der sich in der Welt mit Bewusstsein realisirt: so hatte er, dem sonst Natur und Kunst für das Höchste galten, in den langen Jahren der Vertiefung erkannt, dass das Schema dieser Welt vergeht.³ Geblieben aber war ihm die „theogonische Natur“, die Böhme'sche; ja,

1) Zugestanden selbst von Hamburger „Die Cardinalpunkte der F. Baader'schen Philosophie“, S. 46 f.

2) Schelling WW. II, 1. S. 335, 367, 561. II, 3. S. 93, 153 f. und Erste Vorl. in Berlin.

3) Hegel „Philos. d. Rechts“ 1833. S. 318 f., 354, 370. Schell. WW. II, 1. S. 467 f., 548.

wir müssen nach allem, was vorliegt, Böhme als den Hebel bezeichnen, mittels dessen der Naturphilosoph zu der Offenbarungsphilosophie, der „Erfindung“ seines Alters, sich emporschwang. Denn wiewohl Schelling selbst zur Lehre des Teutonicus sich stellt wie ein Astronom oder Chemiker zur Astrologie oder Alchemie¹: so däucht uns doch erstens der Vergleich sehr unglücklich gewählt, da, in diese „exacte“ Gesellschaft eintretend, auch der spätere Schelling mit seiner, wie er sagt, „grossartigen“ Erklärung des „Schallprinzips“ als eines „inneren Lichts“² und andren Grossartigkeiten gar üble Aufnahme finden würde; dann aber, und diess ist die Hauptsache, wird jedem, der Böhme kennt (wer ihn nicht kennt, vermag Schelling kaum bis 1809 zu verstehen, von da an im Tiefsten gar nicht), jedem Kenner Böhme's wird als das Theologumenon καὶ ἐξοχήν, als das centrale Problem der Offenbarungsphilosophie diess einleuchten, dessen Schelling auch sich vollkommen bewusst war als der vor allem oder vorzugsweise zu lösenden Aufgabe, nämlich, den Begriff, den er früher im gottheitlichen Ternar mitzählen liess, jetzt zwar ebenfalls der Gottheit einzuverleiben, jedoch ohne demselben hypostatische Geltung zu gewähren: den von Böhme ihm suppeditirten und präparirten Begriff der ewigen Natur. An Böhme erinnert denn auch in der Behandlung des Problems (für die wir ein frisches Gedächtniss voraussetzen) mit grösserer oder geringerer Bestimmtheit, theils übereintreffend theils gegensätzlich abweichend, alles Wesentliche.

Wie Böhme seine drei Willen des Ungrundes, so construiert Schelling, allerdings mit mehr dialektischem Werkzeug und Aufwande, seine drei ἀρχαί: das Seinkönnen (An sich, Subject, Potenz), das reine Sein (Für sich, Object, Actus) und das Einigende (Bei sich, Subject-Object). Wie bei Böhme die drei Willen noch nicht die drei Personen, so sind auch bei Schelling die drei ἀρχαί nur erst die drei möglichen Seinsgestalten Gottes; Gott ist in ihnen „zwar Mehrere, aber nicht mehrere Personen“.³ Wie sodann bei Böhme die „Weisheit“ vor dem Angesichte Gottes spielt: so oder ganz ähnlich legt auch Schelling diese Bibelstelle aus, „die wie frischer Morgenhauch aus heiliger Frühe der Welt uns anweht“.⁴ Wie durch sie erst oder durch die ewige Natur bei Böhme Gott wahrhaft Gott wird: so bei Schelling; — doch nein, anders. Denn bei Böhme ist zwar die ewige Natur, wie Gottesgrund, so hernach auch

1) Schelling Ph. d. Offbg. I. S. 121.

2) Schelling ebend. S. 439 f.

3) Schelling ebend. S. 337.

4) Schelling ebend. S. 303.

Weltgrund, aber eben hernach; bei Schelling hingegen ist sie, ist das „Widerstehende in Gott“, welches (auch bei Böhme „Wesenlose“) er zu der sich Ihm zeigenden Möglichkeit, von Sich hinweg zu sein, sublimirt, Gottesgrund nur indem es Weltgrund ist¹: Gott wird Gott nur mittels des von Ewigkeit in Ihm liegenden potenziellen Weltgrundes. Aus Böhme's (wiederholter) „Schiedlichkeit der Kräfte“, jener Bedingung der Weltwirklichkeit nach Bewältigung der ewigen Natur in ihren „Gestalten“, wird bei Schelling der offenbar dem Böhme'schen Naturgestalten- und Neuschöpfungs-Processe (in welchem letzteren Gott dem vom Lucifer entzündeten Feuer das Wasser entgegengesetzt u. s. w.) nachgedachte, aber weit abenteuerlichere Potenzen-Umsturz, in welchem das Seinkönnen, entzündet, zum Actus, umgekehrt das reine Sein zur Potenz wird, sofort aber reagirend den unberechtigten Actus wiederum potentialisirt, zu Grunde richtet, — zur Grundlage macht. Während die Gottheit Böhme's wenigstens nach der vorweltlichen Naturüberwindung das heilige Liebeleben und nur als solches Geist ist, gedeiht die Schelling'sche zuvörderst nur zu einer absolut-willkürlichen (unethisch-mächtigen) Geistigkeit und wird erst hintennach, gleichsam zusätzlich (durch die Welschöpfung) ethisirt.²

1) Schelling Ph. d. Offbg. I. S. 270 ff. II. S. 351 f.: „Gerade darum ist Gott der grosse Selige, wie ihn Pindar nennt, weil Seine Gedanken immerwährend in dem sind, was ausser Ihm ist, in Seiner Schöpfung“; denn „peinlicher kann es gewiss nichts geben als ohne Aufhören nur sich selbst und also an sich selbst zu denken.“ Die ungleich tiefere Erkenntniss der Kirche, dass Gott über Sich hinaus Sich denkt, d. h. Sich liebt, Sein Leben verliert, um es (Sein Leben) zu finden — wie im ersten ursprünglichen Gemein-Wesen der Geschöpfe, in der Familie, in welcher drei Personen (Mann, Weib und Kind) Ein Wesen sind, der Mann über sich hinaus sich, Fleisch von seinem Fleische, liebt —, ist auch dem späteren Schelling fremd geblieben. Vgl. „Ph. d. Offbg.“ I. S. 323: „der Anfang der Schöpfung ist auch der Anfang der Zeugung des Sohnes“ und S. 337: „Am Ende der Schöpfung, aber erst am Ende, ... da sind wirklich drei Persönlichkeiten.“

2) Diess notirt auch Dorner an Schelling's Offenbarungsphilosophie in der vortrefflichen Abhandlung „über Schelling's Potenzenlehre“ (Jahrbücher für deutsche Theol. 1860. Bd. V. Heft 1. S. 101—156). Nur vermissen wir auch bei Dorner in der Bestimmung dieses obersten Streitpunktes die Entschiedenheit. Er sagt (S. 148): „Namentlich hat Gott nicht bloss actu puro oder primo Existenz, sondern Er ist auch actu primo oder puro der Urgute, was nur möglich, wenn Er in Sich ewig die Einheit des ethisch-Freien und des ethisch-Nothwendigen ist. Ohne diesen ewigen Zusammenschluss besonders des Ethischen mit Gott — so dass auch zu sagen ist: das Urgute ist Gott — bekämen wir u. s. w.“ So (im gedämpften Tone die-

Während ferner Böhme schwankt zwischen rein-christlicher und gnostisch-trüber Fassung des Verhältnisses der Gottheit zur Welt (zwischen Ktisis und Physis, Kosmogonie) und zum Bösen (zwischen Widernatürlichkeit und Natürlichkeit): während dessen neigt Schelling entschieden zum Gnosticismus, so in der Angelologie, so in der Satanologie.¹ Während endlich — in diesem Brennpunkte sammeln sich alle Radian der Differenz — Böhme die mittlerische Bedeutung des Christenthums für seine Philosophie principiell anerkennt, ist für die Schelling'sche das Christenthum ein Object, wie ehemals die Natur ein Object war für die Naturphilosophie, ist „auch eine der grossen und bedeutenden Welterscheinungen“, deren „Erklärung“, in einer „Zurückführung auf die (reinrationalen und mythologischen) Principien“ bestehend, „die ihr (der Schelling'schen Philosophie) schon von anderen Seiten her bekannt und gegeben sind“, allein bedingt ist durch eine Berichtigung und „nach Umständen“ Steigerung der Begriffe bis zu dem Punkte, dass sie „auf gleicher Höhe mit dem Gegenstande sich befinden“²: kurz, die Offenbarungsphilosophie Schelling's ist ein fortwährendes Sich-messen mit dem Christenthume, ganz wie einst seine Naturphilosophie ein Sich-messen war mit der Natur („über die Natur philosophiren heisst so viel als die Natur schaffen“).

So erweist sich Schelling's „theogonische Natur“, in Vergleich mit Böhme's, als eine heidnisch- oder, sollte das zu rechtgläubig klingen, klassisch-theogonische, die „kein Interesse hat orthodox

ses „auch“, „besonders“) sagt die Kirche und die kirchliche Gotteslehre nicht; so sagte, wie wir seines Orts bemerkten, auch Platon nicht.

1) Schelling Ph. d. Offbg. II, bes. S. 280 ff., 270 f.: der Satan ist „der immerwährende Erreger und Beweger des menschlichen Lebens, das Princip, ohne das die Welt einschlafen, die Geschichte versumpfen, stillstehen würde. Diess ist die eigentliche philosophische Idee des Satan: ... er ist das nothwendige principium movens aller Geschichte“. Das Anderswerden der Welt in Folge des Sündenfalls (ihr Werden zu dieser Welt) sieht Schelling beinahe ganz wie Böhme an, Ph. der Offbg. I. S. 348 ff., 357 u. a.

2) Schelling Ph. d. Offbg. I, bes. S. 133 — 141 (S. 137 f. ... „nun nicht mehr vom Teleskop — Christenthum abhängig“) II. S. 27. Vgl. auch WW. II, 1. S. 566 ff. von der „philosophischen Religion, um welche es bei dieser ganzen Darstellung zu thun ist“. Das Christenthum als Object ist dem Philosophen Gnadengeschenk, aber die „Erklärung“, die Aneignung Sache der (natürlichen) Genialität des Subjects: eine Ansicht, gegen die vom Standpunkte christlicher, evangelisch-christlicher Wissenschaft nicht stark genug zu protestiren ist.

zu sein“.¹ Dem Platon und (wie sich später gezeigt, wie auch der gründlichste Kenner des Stagiriten öffentlich ausgesagt hat) dem Aristoteles ebenbürtig, hat er über das Christenthum geistsprühend philosophirt, — zum Aergerniss aller, die vormals in dem Naturphilosophen das Ihre liebten und schmeichlerisch an den Himmel hoben, aller modern-klassischen oder, wie der Offenbarungsphilosoph gern sie nannte, „klassisch-seichten und eminent-philisterhaften“ Geister, die ihn denn auch, was ihrerseits ganz in der Ordnung, aus ihrer Geschichte der Wissenschaft gestrichen, zum „Söldling der Reaction“, Scholastiker, methodelosen Romantiker u. s. w. gestempelt haben; nicht aber hat er, womit er wohl sich schmeichelte, Böhme's Philosophie gleichsam aus ihrer Seele heraus mit den reichen Mitteln eines geschulten Genius vom Rohen befreit und vollendet. Das Christenthum begreift sich nicht auf Grund der Mythologie (aus gegebenen Elementen als blosse Zurechtrückung eines verkehrten Verhältnisses), nicht „von anderen Seiten her“, sondern nur von ihm selber aus, nur christlich: es ist nicht allein die Wahrheit, sondern auch der Weg: *πίστει νοοῦμεν*, wir haben erkannt und geglaubt, wir haben gläubig erkannt die Liebe, die in der Gnade sich selbst übertrifft. Umgewandt also hätte Schelling gehen sollen. Denn erst muss das Wahre, das Wirkliche, das Geschehene (das Christenthum, vorbedingt durch das — von Schelling weit unterschätzte — Judenthum) im Glauben unser sein; dann, aber nicht eher, können wir die Mythen und Mysterien, diesen Goldgrund und Heiligenschein der Völkergeschichte, verstehen als das, was er ist, als den Schatten der zukünftigen, der uns gegenwärtigen Wahrheit, als das nur „Mitgeschehene“, wie Schelling selbst so schön es bezeichnet, welches Gott übersehen.²

1) Schelling Ph. d. Offbg. II. S. 201.

2) Ap.-Gesch. XVII, 30 (*ὑπερεῖδεν*). Die Grundlinien einer christlich-wissenschaftlichen Behandlung der Mythologie als eines weder bloss subjectiv-menschlich noch bloss objectiv-theogonisch erklärbaren Processes finden sich in einem sehr dankenswerthen Aufsätze der Erlanger Ztschr. für Prot. u. Kirche. 1860. Bd. XXXIX. 1. Heft.

III. Der Vorläufer christlicher Wissenschaft.

„Zu erwähnen ist noch sein frommes Wesen, . . . der Weg der Seele in seinen Schriften. Diess ist im höchsten Grade tief und innig.“

Hegel über Böhme in der „Gesch. d. Ph.“ III. S. 327.

Wir sammeln das Bisherige, um den Schluss zu ziehen, die praktische Folgerung.

Zuvörderst wurde der Grundgedanke Böhme's festgestellt. In ihm, fanden wir, überwog das Inhaltliche, Principielle: Gott alles in allem Gewussten und Wissbaren, und zwar der in sich bestimmte und der Versicherung wie Bestrebung nach christlich bestimmte dreieinige Gott. Die Form oder Methode erwies sich als einseitig-intuitiv, „höchste Sinnlichkeit“, jedoch durchweg auf ethischem Grunde ruhend: ein Philosophiren um des Heils der Seele willen, Eins mit persönlicher Heiligung. An die Stelle aber des Dritten zum Princip und zur Methode, des Systems, der systematischen Gliederung, Ausbreitung und Einschränkung, trat die „*unio mystica*“. In dieser dreifachen Beziehung vermissten wir bei ausgesprochen-christlicher Tendenz die wirkliche und völlige Uebereinstimmung mit dem von Böhme gemeinten positiven Christenthume, dem schrift- und bekenntnismässigen der evangelischen Kirche: weder das Böse als innergottheitlich eben so nothwendig gesetztes wie aufgehobenes Contrarium des Guten noch das „Schreiben aus dem Schauen, auf magische Art, nach Recht der Ewigkeit“, in natürlichem Wetteifer („Licht der Natur“) mit den heiligen Schriftstellern, noch endlich das Vergessen der Mitte über dem Anfang und Ziele des Erkenntnissprocesses liess aus christlichem Gesichtspunkte sich rechtfertigen.

Sodann versuchten wir, um trotz des Mangels systematischer Entwicklung einen Einblick in die Durchführung des Grundgedankens,

in das Besondere der Lehre Böhme's zu gewinnen, eine Aufrichtung seines Gottesbegriffs am gleichnamigen Lehrbegriffe der Kirche, möglichst auf Böhme's eigene Andeutungen hin. Nachdem so sich ergeben hatte, dass die geschichtlich hergebrachte Eintheilung der Philosophie in die drei Bereiche der Dialektik, Physik und Ethik auch auf christlichem Boden, in der Heimat des Böhme'schen Sinnes, ihren guten Grund hat, betrachteten wir, dem ersten dieser Bereiche, dem dialektischen, zugewandt, vornehmlich jene „Weisheit“, jene „ewige Natur“, durch welche Böhme's göttlicher Willengeist zu Sich selbst, die in der Nacht des Ungrundes verschlossene Dreieinigkeit zu Tage kommt, zur Offenbarung ihres einigen Wesens in hypostatischer Dreiheit. Wir sahen, wie er in seinen sieben Naturgestalten oder Quellgeistern eine Tafel metaphysischer Kategorien barg, eine sich gegenseitig fordernde positive und negative Gedankenfolge; aber wir gewahrten auch das Lückenhafte der Construction, gewahrten, wie, selbst nach Ueberwindung des negativen Ternars der unteren Naturgestalten, das Böse als das Feuerprincip des Vaters (des „eifrigen“ Gottes) innergottheitlich fortbestand, wie die Welt, obschon nicht mit Gott, doch nächst Gott und gleich Gott (als Seine Ausgeburth) aus der ewigen Natur, dem gemeinsamen Grunde, wachthümlich-nothwendig hervorging, wie also auch hier, in diesem Besonderen und Eigenthümlichsten Böhme'scher Lehre, die Integrität des von ihr zu Hülfe gerufenen Christenthums verletzt ward. Wir fanden zweitens, beim Eintritt in die Physik, dass Böhme zwar sichtlich geneigt war, sein in die Besonderheit geführtes Princip, eben jene sieben Rudimente metaphysischer Kategorien, als „die vornehmsten Gestalten göttlicher Offenbarung auch durch die äussere Welt“ hindurch zu continuiren: was ja die Aufgabe seiner Naturphilosophie, wenn eine solche ihm überhaupt im Unterschiede von einer „ersten“ und einer Geistesphilosophie vorgeschwebt, hätte sein müssen; aber so wenig ihm dieses gelingen wollte, so wenig vermochte er die Klippen einer von dialektischer Seite nahegelegten Vermischung des Natürlichen mit Geistigem und Sittlichem zu meiden: wodurch denn wie durch das theils im Zusammenhang hiermit theils ausserdem von Paracelsus ihm Anhaftende seine vielfach gleichmässig philosophisch und christlich tiefe Naturanschauung wiederum in's Trübe gerieth. Wir hatten drittens endlich, in specifisch-ethischem Betracht, anzuerkennen, dass seine Darstellung des „Wiedereinzugs der ausgewickelten Natur in Gott“ nicht so, wie man erwarten konnte, mit Physischem versetzt, dass sie bei Weitem das Reinste und dem Chri-

stenthume Gemässeste seiner gesamten Lehre, mussten aber sogleich hinzufügen, dass ihre gliedliche Zusammengehörigkeit mit dem Ganzen der Böhme'schen Speculation eine sehr schwache sei, weil nämlich unsrem Philosophen auch hier die Kraft versagte zur Continuirung seines Principis durch die concreten Gestaltungen der sittlichen Welt in ihrer Breite.

Dieses sein Bild mit Vorzügen und Mängeln im Gedanken, begaben wir uns auf den Weg geschichtlicher Vergleichung und massen ihn, dem die Historiker der Philosophie bisher nicht sowohl ein rechtliches als vielmehr nur ein factisches Miterscheinen unter den übrigen Philosophen zugestanden oder beliesen, an allgemein-anerkannten Meistern vom Fach: an Platon und Aristoteles, an Cartesius und Spinoza. Es zeigte sich, wie sie den Grundgedanken alle mit ihm theilen: Platon und Spinoza auf den ersten Blick, Aristoteles aber und Cartesius bei näherer Untersuchung. Was ferner die Bestimmung des Gottesbegriffs anlangte, so trafen wir, ungeachtet der Scheidewand des Christenthums mit seiner kirchlich gegebenen und verhältnissmässig ausgearbeiteten Trinitätslehre, den Platon und den Aristoteles entschieden auf Böhme'scher Fährte: jenen mit seinem μέγα καὶ μικρόν, ἄπειρον, τρίτον γένος μεταλαμβάνον ἀπορώτατά πη τοῦ νοητοῦ, diesen mit dem ἐξ ὑποθέσεως ἀναγκαῖον, der ἐγγὺς καὶ οὐσία πως, und wie Böhme's, so kam auch ihr Gott in's Gedränge mit der Welt, mit dem Bösen. Hinsichtlich des Cartesius aber und Spinoza stand es anders: sie gingen in der Hauptsache nicht mit Böhme; allein es wollte, wie wir sahen, bei ihnen doch auch nicht recht gehen ohne Böhme: er fehlte ihnen. Davon legte der Eine Zeugniss ab mit seiner in der denkenden Substanz „eminenter“ enthaltenen Ausdehnung, die er denn auch ausdrücklich wenigstens potenziell dem göttlichen Geiste zuschrieb; der Andere mit der unlängbaren Retractation seiner Grundsätze und vornehmlich mit der „extensio“ als „Dei actualis agendi potentia“ und der prägnanten Aussage eines Lebens der Gottheit. Uebrigens involvirte der Umstand, dass in der Theogonie der beiden Ersteren, der Griechen, immer nur ein Gegensatz, eine Zweiheit in Gott gesetzt und sofort zur Einheit aufgehoben wurde, das Bedürfniss aber eines Einigenden als eines besonderen gleichwichtigen Dritten sich wissenschaftlich nicht hervorthat, keinen der Erwähnung werthen Unterschied von Böhme; denn auch bei diesem erscheint das Dritte, der Geist, wo er nicht durch die Zweideutigkeit des „dritten Principis“ seiner hypostatischen Immanenz vollends verlustig geht, mehr nur kirchlich

überkommen als von innen oder innerhalb der gedanklichen Reproduction des Aufgenommenen nothwendig.¹ Das also wäre die Summe der inhaltlichen Ergebnisse.

In formeller Hinsicht aber achteten wir zuoberst immer auf das ethische Gepräge und, nicht bloss bei den Neueren, auf die Stellung zum Christenthume. Da war die Verwandtschaft Böhme's mit Platon offenbar, mit Aristoteles obgleich nicht so augenfällig, doch in Wahrheit unzweideutig, mit Spinoza nur scheinbar, mit Cartesius auch das kaum: die beiden Letzteren schied von Böhme ihr Missverhältniss zum Christenthume, welches weder Priestern zu Liebe will angenommen sein noch Priestern zum Trotze oder aus Pfaffenhass verworfen. Demnächst die eigentliche Erkenntnistheorie in's Auge fassend, bemerkten wir bei allen Vieren ein erklärtes Vorherrschen der Intuition, die selbst bei Aristoteles „der wahre Anfang war im wirklichen“. Aber während Cartesius und Spinoza das Schauen, wie höchlich immer sie es empfahlen, wenig oder gar nicht übten und so hinter Böhme zurückblieben, ward er von Platon und Aristoteles nicht an Tiefe (denn auch hier gilt: der *μικρότερος* im Himmelreich ist grösser als die grössten von Weibern Geborenen), jedoch an Klarheit und Festigkeit der Intuition übertroffen, da bei ihnen stets dem intuitiven das dianoëtische Denken sich beigesellte, welches bei Böhme niemals aufkam, ja so sehr im Argen lag, dass er, hiernach allein beurtheilt, auch mit Cartesius und Spinoza, wiewohl wir ihnen (zumal dem Cartesius) die methodologische Meisterschaft durchaus absprechen mussten, keinen Vergleich würde bestehen können.

In Ansehung endlich der „*unio mystica*“, die bei Böhme an die Stelle der Systembildung oder ihr hemmend in den Weg trat, erschienen von Neuem alle Vier auf der rechten Bahn, jener hin-

1) Vgl. Hamberger „Die Lehre des deutschen Philosophen Jakob Böhme“ S. 116 Anm. und S. 48 f. Anm.: „Haben wir im Vorigen ausgesprochen, dass durch den Sohn das feurige eifrige Wesen der Gottheit ewig versöhnt werde, so ist hier im Grunde doch nur an die blosse Möglichkeit dieser Versöhnung zu denken (!); die eigentliche Verwirklichung derselben erfolgt durch denjenigen göttlichen Willen, welcher durch Vereinigung und Ineinanderführung des Feuer- und Lichtprincips das gestaltet, was von Böhme das dritte Princip genannt wird.“ Das heisst die Schwierigkeit auf- und zudecken, aber nicht heben. Wie sehr an derselben noch gegenwärtig die Trinitätslehre leidet, darüber s. bes. H. Voigt „Das Problem der immanenten Trinität auf Grund der Lehre des Athanasius“ in den „Jahrb. für deutsche Theolog.“ III (1858), 2. S. 222 ff., wo jedoch die Exposition Liebner's (Dogm. I, 1. S. 127 ff.) nicht vollkommen gewürdigt scheint.

gegen im Irrthume. Indess gereichte das nur dem grossen Griechenpaare zur Mehrung der Grösse, die wir doch wieder zu Gunsten Böhme's, eingedenk des geschichtlich zwischen ihnen und ihm Gelegenen, in etwas mindern mussten; auf die beiden Neueren aber oder solche, die in Rühmen ausbrechen möchten darüber, dass sie nicht wie Böhme durch Ueberhebung des menschlichen Ich's in's Absolute den Frommen, den Besonnenen ein Aergerniss gegeben, — auf sie, fanden wir im Wesentlichen, passte, den Eigennamen geändert, das Wort der Lessing'schen Fabel: o ihr Herren, wie gern wollen wir uns ärgern lassen, wenn jeder von euch ein Böhme werden kann!

Verbinden wir nun, was über Böhme allein und was über ihn in Vergleich mit Anderen sich uns herausgestellt, zum Endurtheile, so wird es wie folgt lauten:

1. Der Inhalt oder das Princip seiner Lehre ist zwar an sich selbst nicht frei von trübendem Beisatz, aber, gegen die Principien anerkannter Philosophen gehalten, ächt- und tief-philosophisch;

2. die Form oder Methode ist nicht wegen der Intuition als solcher, sondern wegen der des dianoëtischen Denkens als Hilfsmittels ermangelnden Intuition unphilosophisch;

3. die mystische Einigung von Form und Inhalt anstatt der Continuirung oder systematischen Durchführung des Principis ist ebenfalls unphilosophisch.

Jetzt aber fragt sich, wenn anders ein derartiges Endurtheil keine gebrochene Rede sein darf, vielmehr in Wahrheit erst gefällt ist, nachdem eine einheitliche Entscheidung getroffen worden, es fragt sich: wie verhält dieses Dreifache sich zu einander? was giebt den Ausschlag, wo es gilt, in die Philosophengemeinschaft eingelassen oder von ihr abgewiesen, beziehungsweise ausgestossen zu werden?

Gewöhnlich allerdings wird, insonderheit wann es von Böhme sich handelt, das Hauptgewicht auf das zu zweit Berührte gelegt, auf den Mangel des dianoëtischen Denkens, und dem damit Behafteten dann natürlich die Philosophenwürde vorenthalten. Das geschieht sogar von Weisse¹, der ihn doch sonst, in anderem Betracht, auf's Höchste würdigt, ja ihm Würden zuerkennt, die wir als ihm, wenigstens uneingeschränkt, nicht gebührende schon bezeichnet haben. Nur ein Philo-

1) Weisse in den bereits angeführten zwei Artikeln über „Jakob Böhme und seine Bedeutung für unsre Zeit“. Zeitschr. f. Ph. u. spec. Theol. XIV. S. 136 ff. und XVI. S. 182 ff. Wiederholt in Weisse's „Philos. Dogmat.“ I. S. 217, 433, 483.

soph soll er nicht sein. Denn so wenig wir, sagt Weisse, auch bei der reichsten Fülle einer begeisterten Anschauung der sichtbaren Welt denjenigen einen Maler nennen würden, der des Organs entbehrt, welches ihn befähigen würde, den Inhalt dieser Anschauungen auf die Leinwand oder das Papier zu bringen: eben so wenig halten wir uns befugt, den Namen des Philosophen in dem eigentlichen strengen Sinne, der doch so lange festgehalten werden muss, so lange nicht auf die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Philosophie verzichtet wird, da anzuwenden, wo das gemeinsame Organ aller wissenschaftlichen Erkenntniss, die Abstraction, das abstracte Denken, nicht vorhanden ist. Nicht also Philosoph will Weisse den Teutonicus genannt wissen; sondern was denn soll er sein? Ein Seher, ein begeisterter mystischer Epopot, der hochbegabteste von allen Mystikern oder unter den hochbegabten der lauterste und edelste, eine im wahrhaften und schönsten Sinne apostolische Persönlichkeit, ein Schriftsteller von priesterlichem oder prophetischem Charakter, ein durch die ächtesten sittliche Weihe seiner Persönlichkeit wie durch die Reinheit seines christlichen Glaubens sich bewährender religiöser Seher; ein Seher und auch ein Denker, ja, aber — mit Weisse weiter zu reden — ein nicht speculativer sondern intuitiver Denker, wiewohl sein „Spiegel“ „eben der ist, von welchem die philosophische Speculation den Namen trägt“, wiewohl er „über das unmittelbare und eigentliche Object der Philosophie eine so energische, so das Wesen der Sache in ihrem innersten Mittelpunkte treffende Anschauung gefasst hat, wie wenigstens vor ihm noch kein wirklicher Philosoph und nach ihm kaum einer oder der andere“.

So Weisse über Böhme. Um entgegend bei dem Letzten, dem Unterschiede von Intuition und Speculation, anzufangen: wie schwankend er ist und wie fern von Gemeingültigkeit, erhellt zur Genüge daraus, dass in demselben Bande derselben Zeitschrift, worin Weisse ihn aufstellt, ein Mann derselben philosophischen Gesinnung und Richtung wie Weisse, nämlich Wirth, Jakob Böhme „den ersten (von Wirth unterstrichen) unter den speculativen Philosophen der Neuzeit“ nennt, „das ächt-Speculative, über einseitige Verstandesgegensätze Erhabene in Böhme“ rühmend¹: wozu noch bemerkt sei, dass als einen Seher Schelling auch den Platon charakterisirt. Was aber das Erste betrifft, die Abstraction, so ist es denn doch, dünkt uns, so ausgemacht keineswegs, dass sie das Organ der wissenschaftlichen Erkenntniss sei

1) Wirth a. a. O. XVI. S. 244.

und nicht vielmehr nur eine Function des Organs und zwar nicht die herrschende, sondern die dienende. Oder nimmt Weisse zurück, was er selbst zugiebt, dass — wir bedienen uns wiederum seiner eigenen Worte — im Bereiche der philosophischen Speculation die näheren Fragen nach dem Geschäft wie nach dem Grund und der Gränze der wissenschaftlichen Abstraction und nach ihrem Verhältniss zu den positiveren Elementen, die, wie auf die eine oder die andere Weise zuletzt jeder einräumt, in der Philosophie freilich auch¹ nicht fehlen dürfen, mit nichten schon für erledigt gelten können? Aber wie will er das zurücknehmen heute, da diese Fragepunkte nur noch streitiger geworden? (Woran wir einen so bewährten Vordermann in allen philosophischen Kämpfen, wie Weisse, wohl kaum zu erinnern brauchen.) Oder sollte ihm — damit wir schliesslich das Gleichniss vom Maler in unsren Nutzen wenden — entfallen sein, was einer, der sich wohl auf Philosophie verstanden hat, von dem Raphael ohne Hände urtheilt? Will man denn Böhme nicht Philosoph wie den händellosen Raphael nicht Maler nennen, nun, so nenne man ihn, dem Conti nach, ein philosophisches Genie! Damit ist er sicher zufriedengestellt, der Bescheidene, und wir sind es auch. In's Handwerk hat er den Philosophen nicht gepfuscht.

Ernsthaft: wenn doch die Philosophie weder eine Sonderwissenschaft sein soll ganz wie andre, etwa der Astronomie, Mechanik u. s. w. oder der Aesthetik, Politik u. s. w. nebengeordnet — die ja vielmehr, bewusst oder unbewusst, willig oder widerwillig, die ersten Erkenntnisse und den Leitfaden des Denkens von ihr beziehend, sich ihr unterordnen —, noch auch eine Sammelwissenschaft — die etwa dadurch zu Stand und Wesen käme, dass man die nichtphilosophischen Leistungen, die Werke der Fachwissenschaften, alle auf einander thürmte oder neben einander aufbaute, so dass dann die erste und entscheidende Dimension, so zu sagen, der Philosophie nicht die centrale Tiefe wäre, sondern die peripherische Breite —: was bleibt übrig, als sie für das zu erklären, wofür sie jeder namhafte Philosoph erklärt hat und auf's Bestimmteste Aristoteles, nämlich für die Principienwissenschaft und als solche für die Wissenschaft? Nun aber die Principien — wollen wir den Letztgenannten, den Aristoteles, meistern, wenn er als ihr (der

1) Von einem dergleichen „Auch“ wünschten wir Weisse hier nicht minder frei zu sehen als dort, gegen Ende des zweiten Abschnitts, Dorner von dem seinigen. Solche „Auch“ und ähnliche letzte Hindernisse eines die Höhe der Wahrheit getrost erklimmenden Denkens müssen weichen, wenn unsre wissenschaftlichen Werke je sollen völlig erfunden werden.

ἄμεσα) Organ den νοῦς bezeichnet (λείπεται νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν), ausdrücklich nicht die διάνοια, nicht das „abstracte“ Denken, nicht die ἐπιστήμη (τῆς ἀρχῆς τοῦ ἐπιστητοῦ οὐκ ἂν ἐπιστήμη εἴη)? Zwar hören wir von einem der neuesten und scharfsinnigsten Logiker¹, es sei die Frage, ob und in wie fern der νοῦς mit unmittelbarer Gewissheit die Principien erkenne oder dazu der Induction und der Dialektik, also der Bildung und Prüfung von Hypothesen im Sinne der Neueren bedürfe, bei Aristoteles überhaupt noch nicht zu einer reinen Lösung gelangt, und das darum nicht, weil ihre unumgängliche Vorbedingung einerseits in der Kantischen Unterscheidung der analytisch und der synthetisch gebildeten Urtheile liege, andererseits aber in der erst durch den thatsächlichen Entwicklungsgang der positiven Wissenschaften begründeten Einsicht in die volle Bedeutung der Deduction aus dem noch nicht Gewissen zum Behuf einer Anbahnung der gewissen Erkenntniss der Principien. Allein — um das gegenseitige Verhältniss der analytischen und synthetischen Elemente (denn darin habe, meint derselbe Logiker, Kant geirrt, dass er den Unterschied der analytischen und synthetischen Urtheilsbildung auf die Urtheile selbst übertragen²) jetzt auf sich beruhen zu lassen, als worüber wir früher ein in wahrhaft Aristotelischem Geist abgelegtes Zeugniss der Wahrheit angeführt haben von Trendelenburg, dem Reihenföhrer des eben vernommenen Logikers — wie kann ein in den s. g. positiven Wissenschaften (nach den aus ihnen in sein Buch zahlreich eingestreuten Beispielen unstreitig) Vielbewandelter sich völlig der Einsicht in das verschliessen, was, wenn irgend etwas, „thatsächlich“ ist, das thatsächliche Resultat des „Entwicklungsganges“, dass diese positiven Wissenschaften in ihrem gegenwärtigen Entwicklungsstadium, „im Ganzen und Grossen“ ihres gegenwärtigen Betriebs, mit einem förmlichen Feuereifer gegen alle Philosophie (für einen Philosophen denn doch ein nichts weniger als „erfreuliches und erhebendes Schauspiel“³, das er, ist er anders wirklich ein Philosoph von einigem phi-

1) Ueberweg „Syst. d. Log.“ S. 395.

2) Ebend. S. 165.

3) Ebend. S. 392. Vgl. dagegen, wie schön und edel derselbe Schelling, der (in der Abh. über die Quelle der ewigen Wahrheiten) „nicht aussprechen will“, wie man über einen nichtphilosophischen Naturforscher urtheilen müsste, den „Eifer in Ausmittlung reiner Thatsachen, zumal in der Naturwissenschaft, die religiöse Gewissenhaftigkeit, mit der diese Untersuchungen angestellt werden“, u. s. w. zu erklären und zu würdigen weiss. „Ph. d. Offbg.“ I. S. 110f. So, aber nicht wie unser „Normen“-Lehrer, sieht ein Philosoph die Sache an.

losophischen Ehrgefühl, zwar sehr wohl als natürliche Reaction gegen eine entartete und in etlichen ihrer Jünger wahnwitzig gewordene Naturphilosophie begreifen und entschuldigen, jedoch nimmermehr rechtfertigen und preisen wird), — dass sie nach Kräften Principlosigkeit und Principien-Ignoranz „anbahnen“, aber nicht „gewisse Erkenntniss der Principien“? dass das Werk, welches von der Welt den Namen hat und anerkanntermassen gleichsam der Extract ist aus allen positiven Wissenschaften (deren Meister in dem Verfasser dieses Allerweltwerkes unzählige Mal ihren Altmeister öffentlich begrüsst und gefeiert haben), die philosophische über Principien „grübelnde Vernunft“ mit dem empirischerseits beliebten Scheine von Demuth verachtet und des Principis aller Principe, ohne welches die anderen alle Rumpfprincipe sind, nirgends bedarf, weder zu Anfang noch in der Mitte noch am Ende (n'a pas besoin de cette hypothèse — „Hypothese im Sinne der Neueren“!)? Und von diesen Wissenschaften, die ihr Bestes, ihren Stolz, ihr unentbehrlichstes Werkzeug von Philosophen zu Lehn tragen, Andrer zu geschweigen von Bacon-Cartesius-Leibniz, und dafür in schnödem Spott bald des dreisten Hochmuths bald des versteckt-ironischen Mitleids der Philosophie alle Tage den Empfangschein ausstellen, von diesen Wissenschaften soll Aristoteles sich über die Principienfrage belehren lassen?! Wahrlich, ein ärgeres Unrecht ward ihm durch jene beiden Petri, die ihn verläugneten (Ramus und Gassendus) nicht angethan, als in dieser (versteht sich bestgemeinten) Zumuthung enthalten ist. Wenigstens so lange derjenige, der das ihm zumuthet, — der übrigens auch für seine Principien-Erkentniss eine „idealisirende Thätigkeit“ („Idealisirung, synthesis a priori“) voraussetzt, „die, nach Werthbestimmungen oder auch (wieder das liebe Auch!) nach wissenschaftlichen Zwecken über das Gegebene hinausgehend, Höheres gestaltet“¹ — so lange er es zu nichts Anderem

1) Ebend. S. 419. Vgl. S. 142 den „vorarbeitenden glücklichen Tact“ und S. 69 ff., 117 f. die wahren und schönen, in diesem „Systeme der Logik“ aber leider nur zufälligen oder Zwischen-Bemerkungen über die Abhängigkeit des (empirisch) anfangenden und damit des ganzen Denkprocesses von der „inneren Wahrnehmung“ (als deren Hauptgegenstand Ueberweg einen Pluralis von „eigenen psychischen Acten und Gebilden“ ansieht, der von ihm citirte Augustin hingegen wie jeder christliche Denker die Gottheit, zu welcher sofort der geht, der in sich geht, Luk. XV, 17 f.) wie über die Bedingtheit aller Erkenntniss des Wesentlichen in uns und ausser uns durch das „Gewissen“, durch die „innere Offenbarung Gottes an uns“. [Ueberweg lässt, auch hierin Trendelenburg ähnlich, nirgends, was man sagt, ein böses Wort fallen gegen das Christenthum; aber die logische Selbst-

bringt als zu einer (in ihrer Art kaum übertrefflichen) Logik, die da aufhört, wo unsres Wissens die Philosophie, mag sie auch nicht gerade solche Worte gebrauchen, anfängt: „das System“, „die Gliederung der Dinge“, und die, ungeachtet dieses entschieden-propädeutischen Charakters, der Aesthetik und Ethik im systematischen Range gleich stehen soll¹: so lange wollen wir lieber mit Aristoteles

gerechtigkeit des „ächt wissenschaftlichen, ... allein auf sich selbst gewiesenen menschlichen Denkens“ (S. 395) müssen wir für eben so gegenchristlich erklären wie jede andere. Es hört sich allerdings unverfänglich, ja theilweise sogar recht evangelisch an, was S. 375 gesagt wird, dass der Mensch „das Höchste, wozu er berufen ist, die wissenschaftliche Wahrheit, gleichwie die sittliche Gesinnung, nicht auf unfreie Weise als natürliche oder göttliche Gabe wie ein fertiges Geschenk ohne eigenes Zuthun nur hinzunehmen, sondern in langem und schwerem Entwicklungskampfe zu erringen“ habe, und gegen die Denkscheu des Orthodoxismus werden wir stets (wie bisher) wenn nicht eben so, doch sehr ähnlich uns aussprechen; aber wie Ueberweg es versteht, seine Erkenntnistheorie damit vertheidigend oder unterstützend, so müssen wir auf's Nachdrücklichste entgegenen, dass der Christ, der evangelische Christ zunächst nur eine „göttliche Gabe“, nur ein „fertiges Geschenk“ (das Sühnopfer Christi), „ohne eigenes Zuthun nur hinzunehmen“ hat, und dass die „capacitas passiva“, wie die unerlässliche Bedingung, so das untrügliche Kriterion und der beharrliche Typus aller Christlichkeit ist (vgl. z. B. Luc. XXI, 14 f.: *μὴ προμελετᾶν . . . , ἐγὼ δῶσω ὑμῖν κτλ.*).]

1) Ebend. S. 7 ff. Damit die Aesthetik und Ethik der logischen „Normen“-Lehre, deren „Gegenstand nur die richtige Form des Denkens“ ist (S. 43), — einem exact ausgearbeiteten Bücherschrank, in welchem aber keine Bücher stehen — gleichartig seien, werden sie von Ueberweg (der „gegen die Bezeichnung seines Systems als eines Ideal-Realismus“ wenig oder nichts „einzuwenden“ hat! Vorrede S. VII) ebenfalls zu solchen „Normen“-Lehren gemacht, deren Gegenstand, dem der Logik entsprechend, nur die richtige Form des „Gefühls“ und „Willens“ (S. 9) sein kann. Wer, verführt etwa durch einen unbesonnenen Schwärmer wie Platon, der Ueberzeugung Raum gegeben, dass, wo das Wahre, Schöne, Gute selbst in der Einheit des „Seins“ und des „Sollens“ (S. 9) aussen bleibe, auch noch nicht von Philosophie die Rede sein dürfe, der wird hier belehrt, dass jenes (das Wahre, Schöne, Gute selbst in der Einheit des „Seins“ und „Sollens“) der Gegenstand nur eines Theils der Philosophie sei, nämlich der „zugleich contemplativen und normativen“ Religionsphilosophie, die im Systeme möglichst fern (gegen das Ende) gerückt und mit allem Lästigen beladen wird: videant alii! Eine ohne „Contemplation“ aufzubauende Aesthetik, die wie eine schlechthin vorreligiöse (dem Christen, dem ein per abstractionem von Religion entblösster Mensch ein Unmensch ist, = irreligiöse) Sittenlehre ein gar wunderlich-dürres Aussehen bekommen müsste, ist ein Gedanke, dem man, so zu sagen, aus dem strafrechtlichen Gesichtspunkte der Abschreckungstheorie die Ausführung wünschen möchte.

irren, als mit solchen Logikern uns der „Wahrheit“ rühmen, „auf deren Idee die logischen Normen gegründet sind“. *Λέπεται νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν.*

Bleibt es also dabei, dass die Philosophie Principienwissenschaft ist und der νοῦς das Organ der Principien: so macht auch er, der νοῦς, mit seinem *θιγγάνειν*, seinem *ἄπτεσθαι*, nicht die *διάνοια* mit ihrem Abstrahiren, Reflectiren u. s. w. den Philosophen, so ist und bleibt auch Jakob Böhme Philosoph; denn dass er ein *θιγγάνων* war, wird ihm auch der strengste Richter, ja wird ihm auch der Neid lassen müssen.

Nach dem, was wir auf unsrem vergleichend-geschichtlichen Wege bei jedem geeigneten Haltpunkte bemerkten, kann dieses Urtheil kaum einer Missdeutung ausgesetzt sein. Böhme hat, das ergab sich uns vielfach, in seiner „höchsten Sinnlichkeit“ nicht rein, nicht klar geschaut, aber er hat tief geschaut; er hat im *θιγγάνειν* und *ἄπτεσθαι* wiederholentlich fehlgegriffen, aber er hat mächtige Griffe gethan. Die Unklarheit des Schauens, das Fehlgreifen im intellectuellen Berühren und Fassen des Höchsten hat den Mangel des dianoëtischen Denkens, welches zur Philosophie allerdings mitgehört (als „Hülfsmittel“ gehört, *νοῦς ἀρχὴ καὶ τέλος*), durch welches seine „hohe Wissenschaft“ wahrhaft „sein“ geworden, er aus der „Gefangenschaft in ihr“ befreit worden wäre, erst zur Folge, nicht aber zum Grunde. Nicht diess, dass ihm die Abstraction, Reflexion, eben das dianoëtische Denken gemangelt, nicht diess in erster Linie, als wäre es das Entscheidende, sondern diess, dass er unklar geschaut, ist zuoberst an Böhme zu tadeln; aber dass er tief geschaut in die Geheimnisse des Ideenreichs, in die „Heimlichkeiten von Anfang der Welt“, dass er es darin gleich gethan den grössten Geistern der Menschheit, den Führern des Geisterreichs, als welche man sonst die in das Buch der Geschichte eingetragenen Philosophen anzusehen pflegte, die jetzt freilich der „thatsächliche Entwicklungsgang der positiven Wissenschaften“ zu Quer- und Störgeistern degradirt, — dieses Lob besteht trotz jenem Tadel, und dieses durch Tadel freilich eingeschränkte Lob in der Hauptsache sichert ihm, ob schon ihm das der Philosophie secundär-Wesentliche mangelt, den Philosophen-Namen; oder man muss aus der Liste gar manchen streichen, dessen Philosophie in der Hauptsache viel tadel- und mangelhafter ist als die seinige.

Eine kurze Einschaltung mag verstattet sein. Wer in das Heiligthum protestantischen Sinnes und Geistes eingedrungen und nicht gewillt ist, den Unsinn eines halbirtten Menschenwesens gewähren zu

lassen, welches etwa Sonntags gläubig sei und Wochentags philosophire, der wird sofort einsehen, dass hier ein Analogon unsres Grundsatzes in Kraft tritt: der Glaube rechtfertigt, der Glaube bestimmt den absoluten Menschenwerth, nicht die Werke, nicht das „eigene Zuthun“; wer Böhme darum, weil ihm die wissenschaftlich-correcte Verarbeitung seines Principis abgeht, nicht will für einen Philosophen gelten lassen, der erweist sich eben damit in seiner philosophischen Gesinnung als schlechthin unprotestantisch.

Man legt — was wir vielleicht Bedenken trügen zu äussern, wenn wir nicht hoffen dürften, in allem Vorigen bekundet zu haben, wie wir keineswegs das missachten, gegen dessen Ueberschätzung nur wir Einsage thun — man legt, während in einer früheren Periode das Gegentheil üblich war und mannigfache Ausschreitungen veranlasste, in unsren Tagen viel zu viel Gewicht auf das der Philosophie zweit-Wesentliche, Formelle, Methodologische, als wäre diess das eigentlich, ja das allein Philosophische.¹ Was ist die Folge davon? Eines-theils, dass nun eine Logik, in welcher, ausgenommen beiläufig oder zufällig in Anmerkungen, Beispielen u. s. w., kein Gran enthalten ist von der Wahrheit, die der Mensch unbedingt Noth hat zum Leben im Geist, zum *βίος βιωτός*, als Wissenschaft von den „auf die Idee der Wahrheit gegründeten“ Gesetzen (Normen, Formen) auftritt, durch deren vollständige exacte Befolgung „auch die materiale Wahrheit gesichert“ d. h. „verbürgt“² werde, und anderentheils, dass die Vertreter der Fachwissenschaften, ohnehin belehrt von einem Philosophen (Herbart), „jeder Inhalt der Erkenntniss habe eine eigene Methode“, über die guten Logiker oder Erkenntnistheoretiker (die ihnen oft mit den Philosophen überhaupt identisch sind) lächeln, als welche sich einbilden, dass die grossen Musterforscher, Beobachter und Entdecker, die Oersted und Faraday und wie sie weiter heissen, der logischen „Normen“ und reinlichen Vorschriften bedurft hätten zu ihren preiswürdigen Thaten.

Unter solchen Umständen gerade vermag die — anderen, zur Er-

1) Ueberweg sagt einmal (a. a. O. S. 15), und zwar an einer Stelle, wo er im Allgemeinen, in „allgemeiner Charakteristik“, Volksgeister gegen einander abschätzt, geradezu im Gegensatze gegen das, was einer „in materialer Beziehung“ lerne, „aber das Wesentliche, die.... Form“!! Dahin sind wir gekommen. — Vgl. auch Beneke's bekannte Ansicht von dem „synthetischen“ (die Erkenntniss erweiternden, zeugenden oder, mit Ulrici zu reden, producirenden) Denken als dem uneigentlichen!

2) Ueberweg a. a. O. S. 4, 11 u. 387.

greifung des Wesens der Dinge wie eines Raubes geneigten Zeitaltern, in denen das Ideenreich Gewalt leidet, gefährliche — Philosophie Böhme's eine heilsame Gegenwirkung hervorzubringen. Denn gleichwie auf dem kirchlich-christologischen Gebiete die Mystik mit allen ihren Trübungen der „reinen Lehre“ dennoch je und je den christlichen Lehrschatz bewahrt und gerettet hat, den der Orthodoxismus unter den Händen eines mechanischen Gebrauchs d'rauf und d'ran war einzubüssen: so lehrt die Geschichte der Philosophie, dass die Theosophen mit aller ihrer Formlosigkeit mehrfach unmittelbar oder mittelbar eine zu Formalismus erstarrte Philosophie wieder belebt und mit dem Bewusstsein unendlichen Inhalts erfüllt haben.

Demnach würde hier schon die Bedeutung Böhme's für das gegenwärtige Philosophiren und, wenn wir die uns hinlänglich bekannte Ursache seiner Unklarheit und weiterhin (folgeweise) seiner Formlosigkeit erwägen, auch dieses einleuchten, welche Weise der Nachahmung und Nachfolge uns rathsam wäre; vollends aber erhellt das aus dem durch die Benennung „Teutonicus“ indicirten nationalen Gesichtspunkte. Denn wo wir ihn als den deutschen Philosophen betrachteten, erstens fragend, ob in seiner Philosophie das eigenthümlich deutsche Wesen sich abspiegle, und zweitens, ob diess von der seinigen vorzugsweise gelte: da sahen wir, dass jenes allerdings der Fall sei, dass jedoch seine Deutschheit, um vollkommen zu sein und fleckenfrei, um nicht elementar nur zu bleiben (versetzt noch mit *στοιχείοις τοῦ κόσμου*, teutonisch), durch die unumschränkt-mittlerische Kraft des Christenthums müsse geläutert werden; was aber das Zweite betrifft, so zeigte sich, dass er, wie teutonisch auch, doch verhältnissmässig, selbst mit Leibniz verglichen und unter den Späteren mit Schelling, der deutsche Philosoph zu heissen, also den Titel der Vorbildlichkeit für unser Philosophiren zu behalten verdiene. Beides nun in Eins gefügt, müssen wir urtheilen: Jakob Böhme ist der uns bedingt-vorbildliche deutsche Philosoph, sofern er nämlich in bisher unerreichtem Grade Vorläufer ist der durch das Christenthum als durch das absolute Mittlerthum zu vollziehenden, der christlichen Wissenschaft, oder sofern seine Theosophie verheissend und verlangend über sich selbst hinausweist auf die Christosophie (d. h. eben die christliche Wissenschaft) als auf ihre Erfüllung.

Blicken wir aber von diesem besonderen Resultate des Abschnitts über den deutschen Philosophen zurück auf das allgemeine des Abschnitts über den Philosophen, eingedenk der wesentlichen Voraussetzungen jedes der beiden Resultate: so kann uns nicht entgehen, wie sie

völlig übereintreffen; denn was die Ursache war alles Tadelhaften und Mangelhaften, also nicht Vorbildlichen der Böhme'schen Philosophie überhaupt, die Ursache der Unklarheit seines Princip, welches wegen der Unklarheit d. h. verhältnissmässigen Unbestimmtheit, wegen des Ueberwallens seiner „Qualitäten“, in dem (unklar) Schauenden sich nicht (zur Form) bestimmen (reflectiren) konnte oder der Formgebung widerstrebte, es war ja eben diess, dass Böhme, wie wir schon bei Entwicklung seiner Lehre sagten, das Wollen wohl hatte, aber das Vollbringen nicht fand, dass er die von ihm selbst intendirte Vermittlung seiner Philosophie durch das Christenthum nicht mit Entschiedenheit als Aufgabe erfasste und als Ziel verfolgte. Weil — schriftgemäss zu reden — das Licht in ihm nicht ohne Finsterniss war, darum trübte sich ihm sein Princip, sein Gott, und als wir, um das Eingehen in die Besonderheiten seiner Lehre zu ermöglichen oder die Tractabilität derselben zu bewirken, nach seinem Willen eine durchgreifende Christianisirung des Grundgedankens begannen, klärte sich derselbe zu sehends: was denn eine Probe sein mag der dem Vorläufer selbst erwünschten Nachfolge, eine Beweisprobe dafür, dass wir Recht hatten, ihn als Vorläufer der christlichen Wissenschaft zu bezeichnen, als den „Reformator vor der (keineswegs durch Cartesius oder Spinoza oder Kant geschehenen, vielmehr immer noch in Hoffnung und Aussicht stehenden, durch Cartesius und seine Nachfolger folgerecht, aber nur indirect vorbereiteten vollen und wahren, der kirchlichen Umbildung völlig gemässen) Reformation“ der Philosophie, — ihm diesen Ort und Rang anzuweisen in der Geschichte der Guten und Denkwürdigen unsres Geschlechts, in der Geschichte, welche kein Schlachtfeld ist, mit Leichen bedeckt, sondern ein Saatfeld erstorbener Weizenkörner, die des Tages harren, da sie Frucht bringen.

Hiermit hätten wir unsrer Absicht genügt, hätten Böhme dargestellt nach dem, was er ist und was er uns sein will, und würden nun, statt fordernd oder versprechend auseinanderzusetzen was geschehen soll, vielmehr das kleine Volumen schliessend zum Thatbeweis uns rüsten, zu einem Ganzen, nicht bloss zu einer nothwendiger Weise zweifelhaften und dem Gegner Blößen gebenden Probe, christlicher Wissenschaft, wenn es nicht durch weitverbreitete Missverständnisse des Begriffs derselben, durch Missverständnisse, die unfehlbar auch auf die Schätzung Böhme's nachtheilig rückwirken müssen, angezeigt schiene, gewisse nebelhafte Vorurtheile zu zerstreuen und eine wenigstens im Umriss deutlichere Aussicht zu eröffnen. Diess noch zum Schluss unternehmend, beziehen wir uns jedoch, da wir sonst anderwärts schon

Gesagtes wiederholen müssten, auf frühere Erörterungen der nämlichen Frage.¹

Wir sehen ab von den unsrem Probleme gänzlich fern Stehenden, von den erklärten Feinden der Philosophie wie des Christenthums, die auf dem Markte des Tages das grosse Wort führen und sowohl dem „grossen Publicum“, das sie begreiflich „haben“, als auch sich selbst unter einander kunstgerecht, in Strophen und Antistrophen, unermüdlich vorsingen und vorreden, wie sie's „so herrlich weit gebracht“. Wenn Platon an gewisse Gegner (mittelbar) die Mahnung richtete, sich erst zu bessern, damit man alsdann sie belehren könne, so dürfen wir, nach vielen höchst trefflichen fremden (obenan Ullmann's „Wesen des Christenthums“) und ein paar eigenen Versuchen der Nahebringung, nachgerade wohl mit dem Apostel denken: was gehen uns die draussen an? Von Seiten der näher Stehenden aber, der dem Inneren der Sache schon Zugekehrten, sind die meisten Einwände gegen die postulirte Christianisirung der Wissenschaft, die am meisten gäng und gäben Vorurtheile theils directer Art theils indirecter, und jene wiederum betreffen theils den Inhalt theils die Form, während in diesen sich beides vereinigt.

Dass die dialektischen (logisch-metaphysischen) und die ethischen Lehren der Philosophie da und dort ein Gelenk haben, eine *διαφύη*², wodurch sie mit dem Christenthume zusammenhängen, mithin aus ihnen und ihm Ein Lehrorganismus werden könnte, scheint allenfalls annehmlich; aber das Physische mit seinem mathematischen Unterbau will meist nicht heran, nicht mit herein in solche Einheit. Und in der That, wenn wir Einen uns denken, den etwa Fresnel's circulare und elliptische Polarisation beschäftigt oder dem etwa die Aufgabe gestellt ist, die Hyperbel auszudrücken durch eine Gleichung zwischen Coordinaten, die den Asymptoten parallel sind, und uns denken, dass einem Solchen ein Wort von christlicher Wissenschaft in's Gehege der Arbeit dringt: so begreifen wir gern, wie ihm wo möglich fester, als dem Krämerverstande sein Zweimalzwei, stehen mag, dass hier das Christenthum schlechterdings nichts drein zu reden habe. Wenn nun aber ein Anderer, der im Gebiete mathematischer und physikalischer Einzelheiten sich,

1) „Die Wissenschaft und das geschichtliche Christenthum“ 1853. — „Der Beweis des Christenthums“ 1856. — „Christosophie“ 1858. — „Philosophie und innere Mission“ (Wiederabdruck aus den Wichern'schen Blättern) 1860. [Da diese Schriften, denen noch „Christus und die Kunst“, 1853, beigezählt sei, Producte eines sich allmählig, aus ziemlich früher Jugend, entwickelnden, hoffentlich reifenden Denkens sind, so wollen sie entweder sämmtlich oder gar nicht berücksichtigt werden.]

2) Plat. Staatsmann p. 259 d.

wann es gilt, auch zurecht zu finden weiss, ihm klar machte, wie das eben der Unterschied sei des wahrhaft wissenschaftlichen Kopfes vom scheinbar wissenden (bornirt-gelehrten), dass jener alles aus und unter dem Einen und Ganzen behandle, dass er durchaus nichts einer Untersuchung werth achte, nichts Fragliches gleichsam in sich einlasse, was nicht mit dem σημείον (dem möglichen τεκμήριον) immanenter Zugehörigkeit zum Ganzen als mit dem Grunde, warum es untersucht sein wolle, versehen ist, dass er nicht ruhe, bis überall die Wahrheit sich ihm bestätigt, die so alt ist als die Philosophie, die aber neuerdings besser als je ausgedrückt ward in dem Satze: alles ist ein Schluss, der Schluss ist das Vernünftige und alles Vernünftige¹; ihm sodann klar machte, wie Zahl, Raum und Zeit², diese Typen (ὡς-περ τύποι) des Natürlichen, einen solchen Schluss bilden; ihm endlich klar machte, was es für eine Bewandniss hat mit demjenigen Christenthume, dessen Christus mit nichten eine abstract-sittliche, sondern zugleich die tiefste Natur- und Welt-Bedeutung hat, sofern Er der ist, in welchem alles besteht (τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν), des Menschen Sohn, der Mensch, zu welchem die übrigen göttlicher Natur theilhaft Gewordenen nicht bildlich oder gleichnissweise, sondern buchstäblich-real sich verhalten wie „Glieder Seines Leibes, von Seinem Fleisch und von Seinem Gebeine“, in welchem alle Menschen und alle Dinge unter Ein Haupt verfasst und geschlossen werden, kurz mit unsrem, mit dem deutschen Christenthume Martin Luther's³: wie dann? Mindestens wanken würde, was ihm vorher so fest stand. Denn wie weit nun auch der Weg noch sei von den „Typen“ bis zur Hyperbel, bis zum Lichte: gangbar muss er sein, wenn anders alles Natürliche ein-

1) Hegel Encykl. §. 181. Log. II. S. 119.

2) Ueber die Zusammengehörigkeit der drei (Zahl, Raum und Zeit) vgl. Drobisch in der dritten synech. Unters. S. 87: „Naturgesetze sind Verknüpfungen von räumlichen, zeitlichen und Zahl-Grössen.“

3) Der kirchlichen Unions- und Confessionen-Sache wird hiermit um so weniger präjudicirt, als wir, auch durch die vorliegende Schrift, wohl niemand darüber in Zweifel lassen, dass wir nichts zu schaffen haben mit denen, die dermalen kaum anders sich Luther's rühmen als jene damals ihres Abraham's. Diess aber soll allerdings gesagt sein, dass — wie nur wer an die Auferstehung des Fleisches glaubt, christliche Kunst üben und schätzen kann (denn die ächten Kunstwerke sind die vorletzten Dinge) — eben so die Anerkennung der gottmenschlichen Physis, die Anerkennung des Christenthums in seinem universalen Wesen, wie sie in der Lutherischen Sacramentlehre ihren concretesten Ausdruck und in Jakob Böhme einen der begeistertsten Zeugen gefunden hat, die Bedingung ist, unter welcher allein christliche Wissenschaft möglich, ja auch nur ihr Problem verständlich wird.

geschlossen ist in jenen Schluss, und in dieser Zuversicht forschen heisst eben gläubig, heisst christlich forschen. Ja, so wenig — obgleich der Augenschein, die Welt im Argen, auf's Grellste dem widersprach — Paulus anders konnte als den Christen sagen: alles ist euer, und Johannes: ihr wisset alles, und der Herr selbst: ohne Mich vermögt ihr nichts zu thun, eben so wenig kann der Christ in seiner Forschung und Wissenschaft — obgleich auch auf diesem Felde noch gar vieles im Argen liegt —, der Christ, der in keinem Momente seines bewussten Lebens aufhören oder nachlassen soll Christ zu sein, schlechthin nichts treiben soll, was ihn gedanklich von Christus abzieht (wachend beten soll ohne Unterlass), eben so wenig kann er anders als sagen: alle Wissenschaft, alle Philosophie ist Christosophie. Mit dem Sagen freilich allein, mit der Zuversicht allein ist es nicht gethan: welcher Christ wüsste das nicht? Aber das ist's, worauf jeder Christ bestehen muss in entschiedenem Gegensatz sowohl gegen eine Philosophie, der das „sapere aude“ ein Aufruf zur Vermessenheit, Unbesonnenheit, Tollkühnheit däucht (über Division und Definition der Begriffe, Figuren und Modi der Schlüsse u. dgl. rund und nett mit kleinen Variationen wiederzubringen, was hundertmal vorgebracht worden, ist allerdings kein Wagniss), wie gegen den „thatsächlichen Entwicklungsgang der positiven Wissenschaften“ oder, um weniger missverständlich zu reden, gegen eine auf Empirie, Induction, Analyse als auf das Erste und Wesentliche, Hauptsächliche, auf den allein sicheren und sichernden Felsen der Wahrheit gegründete Forschung, — das ist's: wer nicht mit dem Ja zunächst (in der Vorhalle der Philosophie, in der philosophischen Propädeutik oder Grundlegung) eines „dem Glauben ähnlichen“ Vorbegriffs und sodann (in die eigentliche, wirkliche oder Real-Philosophie, d. h. Dialektik, Physik, Ethik eintretend) des Glaubens selbst als mit dem rechten Anfange, sondern in der Mitte, mit Bedenklichkeiten, auf dem an und für sich, sofern begrifflosen, auch grundlosen, schlüpfrigen Boden der Erfahrung, zu denken anfängt, kommt nun und nimmermehr zu einem Amen, zu einem wahrhaft befriedigenden, der Mühe werthen Ende; nur wer hat, keinem Anderen wird gegeben; nur wer Gotte gerecht geworden, dem fällt das Andere (Weltliche) zu (Matth. VI, 33); nur aus dem Vollen wird ein Vollendetes.

Dagegen streitet nun das formelle Vorurtheil, dem der Glaube und die wissenschaftliche Thätigkeit specifisch verschieden sind. Sofern dieses Vorurtheil bei den Einen von Hegel herrührt, bei den Anderen von Schleiermacher, bedarf es unsrerseits keiner nochmaligen Beleuch-

tung. Denn Hegel, sahen wir, setzte wohl einen Formen-Unterschied; jedoch der Unterschied war nur ein Schein, — ein „Unterschied, der keiner“ war: in der That bestand allein die Wissensform zu Recht, — bestand Einförmigkeit: die s. g. „Wahrheit für alle Menschen“ erwies sich als definitiv-unberechtigte, unwahre Uebergangsform, die „aufgehoben“ und eben in das Wissen als in ihre „Wahrheit“ erhoben, in die „Götter“-Sprache übersetzt werden musste, um erst wahrhaft den Inhalt zu fassen, d. h. wahrhaft Form zu sein. Schleiermacher aber liess den Unterschied, den die Dialektik Hegel's verflüchtigte, dermassen starr werden, dem Wissen (und dem Thun) neben dem gläubigen Gefühl eine autonome Entwicklung von einem „andren Orte der Seele“ aus zugestehend, dass er mit sich selbst in Widerspruch fiel, wenn er nun dessungeachtet dem Gefühle die Aufgabe stellte und die Macht zuerkannte, das Wissen (und Thun) „aufregend“ zu bestimmen oder das spermatische Prius zu sein des Gefühls im gewöhnlichen Sinne, des Wissens und des Thuns, die „Einheit unsres Wesens“: in einen Widerspruch fiel, der erst als es zu spät war sich ihm löste. Indess nach Hegel und Schleiermacher, auf „neutralem“ Boden, ist dasselbe Vorurtheil, nur anders und nur noch schroffer gestaltet, wiedergekehrt. Nämlich dass die *πίστις*, das *πιστεύειν* des Christenthums weder ein dumpf-seliges Weben, Fühlen, Ahnen, noch ein Meinen, Vermuthen, Fürwahrhalten, wie der alte Rationalismus es nannte, sondern ebenfalls ein Wissen sei, das Wissen nur Christi (1. Kor. II, 2), konnte man angesichts der Christenthums-Urkunde, einmal darauf hingewiesen, nicht läugnen; hat doch Christus selbst darüber auf's Unzweideutigste Sich erklärt in den Worten: den Weg wisset ihr (*τὴν ὁδὸν οἴδατε*), Ich bin der Weg, was zusammengekommen ja offenbar heisst: ihr glaubt an Mich', und überdiess, was die Entfaltung des „Wissens nur Christi“ betrifft, ist die Schrift voll von Ermahnungen zur *γνώσις*, zur *σοφία*. Nun aber soll dieses Wissen (das christliche, gläubige) eine besondere Art des Wissens sein, eine Species des Genus, und zwar, so hören wir ausdrücklich und hören, es „bedürfe das heutzutage keines Beweises mehr“, „die rein ethische oder (!) die intuitive, genug (!) die unmittelbare oder doch nur (!) die theologische Gotteserkenntniss“.² Und das philosophische Wissen soll dann auch

1) Joh. XIV, 4 u. 6. Vgl. Apol. d. Augsb. Conf. Art. II: „Derselbige Glaube ist ein recht Erkenntniss Christi.“ „Sein Erkenntniss wird viele gerecht machen; was ist aber das Erkenntniss Christi denn... an Christum wahrlich glauben?“ u. s. w.

2) So gebräuartig erschien das hier besprochene Vorurtheil in einer Kri-

eine besondere Art sein: selbstverständlich das nicht „rein ethische“, nicht „intuitive“, „genug“ das mittelbare Wissen. Man muss in der

itik der „Christosophie“ (Deutsche Zeitschr. f. chr. Wiss. 1859. n. 5 u. 6). Einer besonderen Berücksichtigung des inhaltlichen Moments („theologische Gotteserkenntniss“) erachten wir uns hier, nach dem über den Grundgedanken des Platon und Aristoteles und sonst Bemerkten, überhoben. In formellem Betracht aber versichert dieselbe Kritik weiter, es sei „eine reine Fiction (der Christosophie), dass die *ἀγάπη* eine specielle (von dem Kritiker unterstrichen) Beziehung auf das Wissen habe“, „laut irgend einer Stelle des Neuen Testaments eine Spur von Verwandtschaft mit dem Platonischen Eros an sich trage“. — Wer vom hellen lichten Tage der Platonischen Philosophie (s. u. A. Schleiermacher's Einleitung in das „Gastmahl“, wo sowohl die Aehnlichkeit oder Verwandtschaft als die Ungleichheit des hierher gehörigen Platonischen mit dem Christlichen meisterhaft dargelegt ist, der „antimoderne und antichristliche Pol [= empirisch-hellenische „Ausgangs“-Punkt, aber keineswegs durchgängige Charakter] der Platonischen Denkungsart“) und der biblischen Theologie (vgl. z. B. 1. Kor. VIII, 1 ff. *οἶδαμεν ὅτι πάντες γινῶσιν ἔχουεν· ἡ γινῶσις φυσιῶι, ἡ δὲ ἀγάπη οἰκοδομεῖ· εἰ δέ τις δοκεῖ εἰδέναι τι, οὐδέπω οὐδὲν ἔγνωκε, καθὼς δεῖ γινῶναι· εἰ δέ τις ἀγαπᾷ τὸν θεόν, οὗτος ἔγνωσται ὑπ' αὐτοῦ*, und *οὗτος*, so können und müssen wir — wohl mit allen namhaften Exegeten — bei der Doppelantithese einmal der aufblasenden Gnosis und der erbauenden Liebe, hernach des „*εἰ τις δοκεῖ εἰδέναι*“ und des „*εἰ τις ἀγαπᾷ τὸν θεόν*“ zur Vervollständigung des Paulinischen Contextes hinzusetzen, *οὗτος ἔγνωκε καθὼς δεῖ γινῶναι*, nämlich mit dem nicht aufgeblasenen sondern demüthigen Bewusstsein, dass alle zeitliche Gnosis eine solche ist, die *καταργηθήσεται*, um — herrlicher zu erstehen [*τότε δὲ ἐπιγνώσομαι, καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην*], zu erstehen als Eins mit der bleibenden Liebe, 1. Kor. XIII; ferner Koloss. II, 2 f. . . *ἐν ἀγάπῃ καὶ εἰς πάντα πλοῦτον τῆς πληροφορίας τῆς συνέσεως, εἰς ἐπίγνωσιν τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς καὶ τοῦ Χριστοῦ, ἐν ᾧ εἰσι πάντες οἱ θεσαντροὶ τῆς σοφίας καὶ τῆς γνώσεως ἀπόκρυφοι*, 1. Joh. IV, 7 f.: *πᾶς ὁ ἀγαπῶν . . . γινώσκει τὸν θεόν· ὁ μὴ ἀγαπῶν οὐκ ἔγνω τὸν θεόν, ὅτι ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν*, 2. Thess. II, 10 die *ἀγάπη τῆς ἀληθείας* u. s. w. u. s. w.) — ein Theolog (!), der von alle dem nichts weiss, nicht weiss, dass der Platonische Eros wie die Johanneisch-Paulinische Liebe ein freilich nicht Spinozistischer, wohl aber Augustinischer *Dei amor intellectualis* [Augustin's bekannte, in der „Christosophie“ S. 52 ff. citirte Aeusserungen: „*amore petitur, amore quaeritur, amore pulsatur, ab hoc amore sapientiae*“ etc.; „*quae est autem dicenda sapientia nisi quae Dei sapientia est? accepimus autem etiam auctoritate divina Dei Filium nihil esse aliud, quam Dei sapientiam, et est Dei filius profecto Deus*“; „*facit hoc simplex et pura caritas Dei, quae inspirata Spiritu sancto perducit ad Filium i. e. ad Sapientiam Dei, per quam Pater ipse cognoscitur*“; „*scientia ad finem caritatis adhibita cogitatio sancta*“; „*nemo sine sapientia beatus est*“; „*nulla est homini causa philosophandi nisi ut beatus sit*“], jener wie diese eine „rein ethische intuitive Gotteserkenntniss“, dass dem Platon wie den Aposteln (und dem Augustin) jede von der „doch nur (!) theologi-

Geschichte der Philosophie (so der antiken wie der modernen, mit Cartesius und seinem „evidens intuitus“, der „cognoscendi facultas“ κατ' ἐξοχήν, der „cognitio interna, quae reflexam semper antecedit“ anhebenden, mit Spinoza und seiner „scientia intuitiva“, der „sola puri intellectus cognitio, in qua vera methodus potissimum consistit“ fortschreitenden u. s. w.) wildfremd sein, um das letztere, das mittelbare oder dianoëtische Wissen (Erkennen) als das specifisch-, als das allein-philosophische zu bezeichnen; um überhaupt zu meinen, der Philosophie komme nicht das Wissen, sondern nur eine Art des Wissens zu, und noch dazu eine, welche sie mit jeder Fachwissenschaft theilen müsste, welche also für sie, sofern die allgemeine neben besonderen auch eine besondere wird, nichts weniger als artbildend, specifisch wäre; um einer solchen Entweihung und Entwürdigung der Philosophie sich schuldig zu machen. Die Philosophie nimmt, alle ihre grossen Meister bezeugen es einstimmig, wie das Christenthum („ist jemand in Christus“, d. h. glaubt er, „so ist er eine neue Creatur“, „auf dass wir würden in Ihm die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt“ ἡμεῖς γινώμεθα δικαιοσύνη), den ganzen Menschen, dessen Wesen das ethische Wissen (Gewissen und Selbstbewusstsein in Einem), der nur durch dieses ethische Wissen von den niederen Geschöpfen unterscheidbar ist, in Anspruch, damit er seine wesentliche Bestimmung, aus dem Wissenden ein Weiser zu werden, erreiche durch Erkenntniss der Wahrheit und zwar — mit Hegel zu reden — „im höchsten Sinne, in dem, dass Gott die Wahrheit und Er allein die Wahrheit ist“, — allein, aber nicht isolirt von der Welt und dem menschlichen Selbst¹; vielmehr soll unter und in dem Gottesbewusstsein das Welt-

schen“ Gotteserkenntniss losgelöste Erkenntniss ein Wahn und ein Gräuel ist: der mag im gelehrten Kleinkram, für welchen „heutzutage“ ein naives Nichtwissen um das Kleinliche, an und für sich durchaus Nichtswiegende solcher Martha-Arbeiten (d'rum herum) und Martha-Beschäftigungen mit der Wahrheit erforderlich oder erwünscht ist, vielleicht gute Geschäfte machen, sollte aber Anstand nehmen, in das wissenschaftliche Getriebe mit eingreifen zu wollen.

1) Statt so, stellt jener Beurtheiler der Christosophie in der „Deutschen Ztschr.“ sich die Sache allem Anscheine nach vielmehr so vor. Auf der einen Seite Gott. Ihn „theologisch“ zu erkennen, dazu mag das Christenthum dienlich sein: wie, erfahren wir nicht näher, können es jedoch ungefähr abnehmen theils aus dem seltsamen, Form und Inhalt des Wissens ganz gegen einander vergleichgültigenden Gerede von der „Methode“ wie von einer Schachtel aus Holz, in die eine wässrige Substanz hinein soll, theils und vorzüglich aus der ausdrücklichen Bemerkung, dass „fromme Theologen die theologische Gedankenarbeit sehr wohl (! wohl oder

und Selbstbewusstsein, nur so dass jenes über diesem sich behauptete (ohnediess könnte Gott schliesslich nicht alles in allem sein), voll-

übel) von dem zu unterscheiden wissen, was im eigentlichen (!) Sinne der h. Geist in ihnen wirkt“: womit wir ja lebhaft erinnert werden an die niedliche Betrachtungsweise der alten rationalistischen Biedermänner (die sich auch für gar fromm hielten und die übrigen Theologen alle für Abergläubige, Ueberspannte oder Heuchler) erstens nach der Offenbarung, zweitens nach der Vernunft (d. h. erstens unvernünftig und gedankenlos, zweitens mit vernünftiger „Gedankenarbeit“). Also auf der einen Seite Gott, auf der anderen aber andere sieben Sachen, die ebenfalls „erkannt“ sein wollen in einem „physikalischen (! soll vermuthlich heissen: physischen; denn die Physik, von der „physikalisch“ das Adjectiv ist, ward noch nie der Dialektik nebengeordnet) oder dialektischen Wissen“, mit welchem das Christenthum nichts zu thun hat. Auf der einen Seite, wir citiren wörtlich, „die Persönlichkeit Gottes“, auf der anderen (durch ein „oder“ geschieden) „andere Wahrheiten“! Jene übrigens wird nur „zum Beispiel“ angeführt, dessgleichen die Trinität beispielsweise als „ein christliches Mysterium“.

Goethe schreibt einmal (an Knebel über Jacobi): wer sich nicht zu Spinoza oder zur Vorstellung der kosmischen „Stellvertreter Gottes“ (d. h. zu jenem Hegel'schen, dass „Gott die Wahrheit und Er allein die Wahrheit“) erheben kann, „der hätte das Denken längst aufgeben und auf gemeinen Weltklatsch seine Tage verwenden sollen“. Wir meinen, mit mindestens gleichem Rechte sagen zu können: wenn ein Theolog „heutzutage“ (nach dem Erscheinen von dogmenhistorischen Werken, wie die von Dorner und Baur, von dogmatischen, wie das von Liebner) noch eines „Beweises bedürftig“ ist dafür, dass man entweder die Trinität und damit die Persönlichkeit Gottes und damit den christlichen Gottesbegriff überhaupt verwerfen oder sich zu der Anerkennung verstehen muss: nur sofern trinitarisch, ist Gott persönlich, und nur sofern trinitarisch-persönlich in Einem, ist Er Gott, der Gott Jesu Christi, sonst einem Christen schlechthin undenkbar, ein wissenschaftliches Unding: — wenn einem Theologen das noch nicht begrifflich und geschichtlich bewiesen ist, sondern dermassen verschleiert, dass die Summe seines Wissens sich in den Satz drängen liesse: es giebt viele hohe und niedere Wesen, z. B. Gott: so zeugt das von einem Bildungsstande, aus dem heraus der Weg sehr lang und schwierig ist zu dem ersten gesunden wissenschaftlich-theologischen und überhaupt wissenschaftlichen Gedanken.

In Einem indess soll derselbige Kritiker Recht behalten. Er versichert nämlich, der Verf. der Christosophie habe, ob er gleich Hegel angegriffen, doch „andererseits (!) manches von ihm gelernt“. Das hat er, und auf die faule Bank mit jedem, der es nicht hat! [Von Hegel einigermaßen geschult, wäre der Kritiker wenigstens gegen die ärgsten der logischen Monstra geschützt gewesen, von denen seine Kritik wimmelt. Z. B. „folgt“ er: „Dass wir in der Christosophie keinen Organismus, sondern nur einen Schematismus vor uns haben, folgt a priori (! — soll vermuthlich heissen:

zogen werden.¹ Wäre nun die menschliche und menschheitliche Entwicklung ungestört geblieben; wäre die Sünde nicht mitten eingekommen: so bedürfte es keiner Vermittlung durch das Christenthum; so würde der Mensch rein-philosophisch (diese Würde haben wiederum einstimmig alle grosse Philosophen ihrer Wissenschaft zuerkannt, ob sie gleich nicht erkannten, dass das *τέλος* aller und damit auch der absoluten, der christlichen Religion nur die Vermittlung, nämlich die Sühnung der Sünde ist) seine Bestimmung erreicht haben, beziehungsweise erreichen, das Ideal des Weisen realisiren. Da aber die Sünde mitten eingekommen; da der Mensch, wie Böhme einmal sagt, „in die Unwissenheit gegangen“, aus einem Wissenden, wiewohl noch nicht Weisen, ein Thor geworden, ethisch bethört (im Innersten seines Wesens zerrüttet, — „*διεφθαρμένος*“, „*ἡ κακία φθαρτικὴ ἀρχὴς*“ Aristoteles) worden, und ein so Bethörter von selbst nicht (*οὐχ ἡ ἄνθρωπος* Aristot.) weise, sondern nur immer thörichter werden kann („wer Sünde thut, ist der Sünde Knecht“, oder ist nach Aristoteles einer *ἀπάτη* verfallen, geblendet, so dass er nicht zu wählen, *αἰρεῖσθαι*, weiss, also sittlich untüchtig ist)²: so bedarf es, wenn der Mensch dennoch weise werden, dennoch seine Bestimmung erreichen soll, eines ebenfalls Mitteneinkommenden, sich in's Mittel Schlagenden, das was

apagogisch, nämlich: wäre die Christosophie ein Organismus, so müsste u. s. w.; nun aber giebt es thatsächlich u. s. w.; folglich u. s. w.) aus der vorläufig noch feststehenden Thatsache, dass es Wissenschaften giebt, die mit dem christlichen Glauben gar nichts zu thun haben.“ Was genau so richtig ist, als dieses wäre: aus der vorläufig noch feststehenden Thatsache, dass es viel Böses giebt, folgt a priori, dass die Welt durch Christus nicht gründlich, sondern nur oberflächlich überwunden ist!! — Aehnliches, nicht etwa in Uebereilung, sondern mit Bedacht, ja gleichsam mit Geschick und Fleiss im Schweisse des Angesichts zu Stande Gebrachtes und alsdann mit harmlosem Behagen Vorgetragenes wird, wer an dergleichen sich ergötzen mag, bei dem Kritiker hier in Masse finden.]

1) Vgl. die noch lange nicht veraltete Abhandlung von Chalybäus „über das Verhältniss der Metaphysik und Ethik“ in Fichte's Ztschr. Bd. XIII, bes. S. 163 f.: „Wissen, Weisheit und Wahrheit sind die drei Momente Eines Begriffs“ und zwar des Begriffs, „mit welchem als dem Begriffe ihrer selbst die Philosophie, die Entwicklung der Philosophie d. i. das System zu beginnen hat; es giebt für sie gar keinen anderen Anfang von einem Etwas ausser ihr“ und S. 180: „Philosophie, nicht Philotheorie, war und wollte sie sein von Anfang.“ Dazu Dess. „Wissenschaftslehre“.

2) Die Aristotelischen Stellen: Eth. Nic. III, 6 (vgl. Hebr. III, 13 *ἀπάτη τῆς ἀμαρτίας*). VI, 5. X, 7 (*οὐχ ἡ ἄνθρωπος ἐστίν, ἀλλ' ἡ θείον τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει*, vgl. Galat. II, 20: *οὐκέτι ἐγώ, ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός = ἐν πίστει ζῶ*).

stört aus dem Mittel Schaffenden, eines Mittlers, eines Sühners der Sünde, — Christi, der wie die Schrift sagt, uns zur Weisheit gemacht ist; so muss die sonst mit Fug und Recht reine d. h. sich selbst genügende Philosophie zur Christosophie werden, in welcher das Wissen Gottes, die Aufgabe der Philosophie, sich vermittelt durch das (religiöse) Wissen Gottes in Christo, durch das „Wissen nur Christi“, durch den Glauben. Demnach ist er, das mittlerische Wissen des Mittlers, nicht neben der Philosophie eine besondere Art des Wissens; sondern er ist im allgemeinen Wissen das centrale, „das gute Theil“ (*ἡ ἀγαθὴ μερίς*), das Herz der Wissenschaft, mittlerisch für das ganze Wissen, nicht etwa bloss für das intuitive noch auch bloss für das dianoëtische. Wie beide zusammengehören, so gehört er zu beiden als die *conditio sine qua non*. Der Glaube ist der Quell sowohl der wissenschaftlichen Begeisterung (*ροῦς*) als der wissenschaftlichen Besonnenheit (*διάνοια*); beide sind der Wissenschaft wesentlich, jene erstlich und letztlich, diese zu zweit wesentlich, nicht umgekehrt. Das ist unser Standort, von dem wir nicht weichen können, ohne zugleich am Christenthume, wie es den gläubigsten Lehrern der Kirche, dem Augustinus voran, und an ächter Wissenschaft, wie sie den des Andenkens und der Nachfolge würdigsten Denkern aller Zeiten mehr oder minder klar, am klarsten aber zur Beschämung der Christenheit dem göttlichen Platon im Sinne lag, zu verzweifeln.

Indirect wird dieser unser Standort von denen angefochten, die mit den ohne Christus und das Christenthum gewonnenen wissenschaftlichen Erfolgen die Nichtnothwendigkeit einer Christianisirung der Wissenschaft beweisen wollen. Um sie zurückzuschlagen, müssen wir zwiefach fragend erwiedern: erstens, sind es wirklich Erfolge? und dann, sind sie wirklich ohne das Christenthum gewonnen? Wäre beides der Fall, so könnte die christliche Wissenschaft, selbst wenn sie schon in der Blüthe stände, allerdings nicht umhin, sich zu bescheiden ungefähr wie dort geschrieben steht: so nun Gott ihnen die gleiche Gabe gegeben u. s. w. (AGsch. XI, 17). Allein wenigstens was die Principienwissenschaft, die Philosophie, betrifft, klingt es doch zur Zeit fast wie Hohn, von Erfolgen zu reden: jetzt, da ein crasser Empirismus und ein eben so crasser Orthodoxismus, die verzogenen Lieblingkinder des widerspruchsvollen Zeitgeistes, wetteifern, jeder in seiner Art dem Aschenbrödel die letzte Ehre zu erweisen; da man, wenn es gut geht, von ihr nichts Böses sagt wie von den Todten. Und wem sie nun auch trotzdem lebt; wem von ihr feststeht, was uns von beiden, von ihr wie von

der Sache Christi, dass sie hinfort nicht stirbt: der wird doch das nicht bestreiten können, dass bisher keine Philosophie eines völligen, endgültigen, zweifellosen Erfolges in Wahrheit sich rühmen durfte; der wird also doch zugeben müssen, dass auch von den gelungensten Philosophemen das andere Schriftwort gelten mag: sie haben wohl Ruhm, jedoch nicht vor Gott.¹ Was aber an ihnen vor Gott rühmlich d. h. wahrhaft gelungen ist und probehaltig, sollte es wirklich, wie es scheint und wie es sich selber das Ansehen giebt, ganz unverpflichtet sein dem Christenthume? Schon Justinus Martyr hielt dafür: *οἱ μετὰ Λόγου βιώσαντες Χριστιανοί εἰσιν*, und wandte das ausdrücklich an auf Sokrates, auf Heraklit²; ähnlich wurde die Frage oft entschieden in der alten und mittleren Zeit der Kirche, auch von den Reformatoren, auch von Böhme.³ Ungleich mehr aber finden wir die seitdem in vorsichtigem Bunde mit der neueren Philosophie mächtig fortgeschrittene Christologie im Stande, die Schwierigkeiten derselben zu lösen. Denn dass alles, was irgend gut an Menschenwerken, nicht ohne Gott, sondern aus und in Ihm gethan ist, dieses ja läugnet niemand von denen, mit welchen allein wir hier streiten. Nun aber gehen die — früher zum Schaden der Theile wie des Ganzen insgemein vereinzeln oder doch vielfach nur aus äusseren Gesichtspunkten verknüpften — Lehren der gegenwärtigen Christologie sammt und sonders von dem Punkte aus und wieder zu dem hin, dass das Christenthum durch und durch aus Gott ist, eine Theologie ist im prägnanten Sinne und hinwiederum die Theologie, zunächst als Gottes eigenes Wissen von Sich und ewiges Sichauswirken wie schöpferisches Wirken nach aussen und eben so dann, dem entsprechend, als unser Wissen von Gott, im Grunde eine Christologie (vom Christenthume wie vom Triebade getrieben und „Christum treibend“ in noch anderem und tieferem Sinne, als Luther es meinte); dass das Christenthum nicht etwas Absonderliches, nein, dieselbe heilige Liebe, die Gott ist, als heil-

1) Vgl. Dorner in dem oft angeführten Werke S. 1200: „Die Philosophie ohne dasselbe (das christliche Princip, das Princip der Reformation) kann nur Vorarbeiten, wenn auch noch so werthvolle, liefern.“ Schelling Ph. d. Offbg. I. S. 178: ... „die deutsche Philosophie der neueren Zeit eine Vorrede ohne Ende, zu der noch immer das Buch vergeblich erwartet wird.“

2) Just. Apolog. I. p. 83 C.

3) Jakob Böhme „von der Gnadenwahl“ 10, 24 (wonach in allen denjenigen Heiden, die nicht „Distelkinder“ waren, „der erste Bund des in Gnaden ausgesprochenen Wortes als ein Grund lag“, ... eine „Inbildung des Namens Jesu“).

same Gnade ist, dem Wesen nach von Ewigkeit den trinitarischen Tiefen der Gottheit immanent; dass die Erscheinung und Zeit Christi nur ist Seine auseinander- und so dargelegte Ewigkeit, da in Ihm als dem ewigen Sohne „die Weltidee, zuhöchst Menschheitsidee frei concipirt“ worden, Er demnach, zur Sühnung der Sünde in die Weltgeschichte eintretend und Mensch werdend, „in's Werden eingehend“, vermöge eben Seiner „ewigen Menschenverwandtschaft“ nicht wie in die Fremde kommt, sondern in Sein Eigenthum. Es kann also, was menschlicherseits aus und in Gott gethan ist, nimmermehr ohne Christus gethan sein, ὅς γέγονε κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκαταλύτου (Hebr. VII, 16), und je entschiedener, je unzweideutiger jene menschliche That gewesen, desto näher wird auch dieser ätiologische Zusammenhang mit Christus sein, desto nachweislicher der Zusammenhang mit dem geschichtlichen Christus, als welcher wohl auch solche mit Gutem beglückt, die (wie dort die Neun) es Ihm nicht verdanken wollen oder danken, vollkräftig aber nur an denen Sich beseligend erweisen kann, die gläubig wissen, was Er (an und in ihnen) thut, die mit Bewusstsein Ihm angehören und in eigentlichster Bedeutung „Sein eigen“ sind (Luther).¹

Ganz freilich werden die hier besprochenen Zweifelfragen, und welche sonst noch von unberechenbar-verschiedenen Standorten her gegen christliche Wissenschaft zielen mögen, erst in ihr selbst als einem Ganzen sich erledigen lassen. Denn wie das Christenleben ein fortwährender Kampf ist, ein Zweikampf des noch immer daseienden alten mit dem wesentlich zwar seienden, aber in Wirklichkeit nur immer mehr werdenden neuen Menschen: so kann es nicht fehlen, dass nicht auch in der Wissenschaft, dem Lichtbilde des Lebens, dieser Zweikampf in Form des Zweifels keineswegs bloss, wie bei Cartesius und Anderen es aussieht, zu Anfang, sondern fort und fort an jedem Punkte wiedererscheinen und Schlichtung erheischen sollte: ein Kampf, ein Gedanken-

1) Von den Darstellungen des Christenthums als einer Theologie im obigen Sinne und des gottheitlichen Lebensprocesses (nach innen und aussen) als einer Christologie sei hier vorzugsweise die Dogmatik von Liebner genannt, welche wir — ohne die grossen Verdienste von Anderen, von Verwandten, wie P. Lange, Thomasius, Hofmann, Gess, verdunkeln zu wollen — (in wesentlicher Uebereinstimmung mit Nitzsch „Syst. d. chr. Lehre“, sechste Aufl. S. 261 ff.) ungeachtet ihrer formell-systematischen oder vielleicht nur Einrichtungs-Mängel, die dem tiefsinnigen und gelehrten Dogmatiker selbst gewiss am Wenigsten verborgen sind, als das bei Weitem bedeutendste, gerade für Christianisirung der Philosophie segensreichste speculativ-christologische Werk unsrer Tage dankbar zu bezeichnen uns gedrungen fühlen.

Treffen und Ringen, das begreiflich erst am Ende, wenn die streitenden Theile in's Ganze wie in die verlassene Heimat zurückkehren, einen verhältnissmässigen Abschluss und Frieden findet, über dessen zeitliche Absolutheit und Ewigkeit die Denker und Systematiker sich nicht mindern täuschen als die Feldherren und Staatsmänner bei ihren Friedensschlüssen. Nun aber jene Fragen, Einwände, Vorurtheile — was waren sie doch wenn nicht eben Altmenschliches, wie es, stärker oder schwächer, in allen Menschen gegen die Erneuerung oder Christianisirung reagirt? Also müssen sie auch, wo ein Neubau des Wissens unternommen wird, von selbst sich mit eindrängen und, wo er zu Stande kommt, beseitigt werden. Hier kann nur die Absicht sein, einen solchen Bau im Rückblick auf Böhme, als seinen letzten Willen gleichsam, umrisslich anzudeuten.¹

Das erste aber und unerlässlichste Erforderniss derjenigen Wissenschaft, für deren Vorläufer uns Böhme gilt, wird die ethische Grundlage sein und bleiben; sie war ja das, worauf er „mehr als je ein Philosoph“ drang. Philosophie, nicht (in erster Linie) Philotheorie, nicht Philomathie, ist die Lösung der christlichen Wissenschaft: die Wissensaufgabe völlig Eins mit der wesentlichen Lebensaufgabe, an die der Mensch nicht etwas, ein oder mehrere s. g. Vermögen, sondern sein Alles, sein ganzes Wesen („alle seine Kräfte“) setzt, mit ihr, die ihm gestellt ist, zu stehen und zu fallen bereit (*sapere aude*t). Ist nun sein ganzes Wesen eben das ethische Wissen, und ist das Wissen ethisch, sofern es Gewissen und Wissen, bestimmter Gewissen und Sichwissen oder Selbstbewusstsein in Einem ist (nur einem solchen Wissen aber kann die Aufgabe, zur Weisheit zu werden, gestellt sein und lösbar sein, nur dem, dessen Wesen in diesem Wissen besteht, die Aufgabe, ein Weiser zu werden): so heisst ethischen Grund legen nichts Anderes als den Grund legen, der gelegt ist, und ethisch zu philosophiren anfangen nichts Anderes als es gewissenhaft thun. In jener Einheit aber des Gewissens und Sichwissens halten die beiden Factoren einander nicht das Gleichgewicht, sondern der erstere überwiegt schlechthin: in dem Gewissen hat das Wissen ein übergreifendes, ihm schlechthin überlegenes Mit- (hier nur = Auch-) Wissen (*conscientia*, *συνείδησις*). Diese Ueberlegenheit beweist sich darin, dass der Mensch durch das Gewissen sich bestimmt, sich genöthigt und zwar unbedingt genöthigt weiss, seine Wissens- und Lebens-Aufgabe zu ergreifen und zu lösen. Gewissenhaft zu philosophiren anfangen bedeutet uns also

1) Vgl. Christosophie S. 91—105.

jetzt: es um des Gewissens willen thun, weise sein wollen auf Grund eines Sollens. Wäre nun aber das, worin die Ueberlegenheit des Gewissens sich beweis't, die Bestimmung oder Nöthigung von oben, nicht zugleich für den Menschen eine Bestimmung oder Nöthigung von innen: so könnte sie ihm gar nicht bei- und einkommen, ihm gar nichts anhaben; statt dass der Anfang der Philosophie Ein Act wäre, in welchem das Sollen und Wollen zusammenfallen, würden diese beiden vielmehr auseinander fallen, und es wäre kein ethischer Anfang möglich. Es muss also das Obere, das Bestimmende mit dem Inneren, dem Bestimmten, übereinstimmen; es muss, wie der sich wissende Mensch ein Ich, eine Person ist, eine — mit Luther zu reden — Oberperson sein, die ihn bestimmt oder nöthigt; das dem Sichwissen des Menschen schlechthin überlegene Mitwissen muss ein persönlicher Mitwischer sein, und wenn wir zunächst sagten: der ethisch Philosophirende fängt gewissenhaft zu philosophiren an, alsdann sagten: er thut es um des Gewissens willen, so müssen wir jetzt sagen: er thut es um Gottes willen. So zu philosophiren anfangen, heisst ethisch anfangen oder, wie wir es früher nannten, mit einem dem Glauben ähnlichen Vorbegriffe, mit dem Vorbegriffe Gottes.

Wer anders anfängt, ohne ethische Grundlegung, etwa mit dem blossen d. h. von allem wissbaren Inhalt entblössten, gänzlich unbestimmten Streben nach Wahrheit, Forschen nach den letzten Gründen u. s. w., hat durchaus keinen Grund zu philosophiren; von allen denen, die über das Anfangen der Philosophie mit Gott als über ein populäres Theologisiren, unwissenschaftliches Gebahren, Kinderphilosophie u. s. w. spotten (gewöhnlich mit der sei's absichtlichen sei's unverständigen Unterstellung, als solle der aus einer Art von phänomenologischer Dialektik gewonnene Vorbegriff auch das letzte Wort, das Gewissen — wo es nach dem einen Sprachgebrauche [„mein Gewissen sagt mir“ u. dgl.] im Gegensatze steht zu dem menschlichen Wissen, da allerdings der Gott in uns, „Götter seid ihr“ — der ganze Gott sein) — von allen diesen hat noch nie Einer einen triftigen Grund angegeben, warum er philosophire: sie gerade sind die von vorn herein Unwissenschaftlichen; denn sie philosophiren nicht auf Grund innerer Nothwendigkeit, da ja den Menschen von innen zu nöthigen d. h. zugleich von innen und oben zu bestimmen eben nur das mit dem Inneren (Bestimmten) übereinstimmende Obere (Bestimmende) vermag, welches wir Gott nennen, sondern sie philosophiren willkürlich, nach Belieben: was der Mensch nur von selber oder aus bloss weltlichem Anlasse thut, das kann er auch lassen; ihr Streben nach Wahrheit,

ihr Forschen nach den letzten Gründen ist eine, weil alles wissbaren Inhalts, auch alles Halts und aller Berechtigung ermangelnde leere Wissbegierde oder Neugier, ist im besten Falle Philomathie, aber nicht Philosophie und kann und wird nimmermehr das wesentliche Bedürfniss des Menschen befriedigen.¹

Wer hingegen ethisch anfängt; wer das Philosophiren nicht lassen kann, d. h. mit Gott und um Gottes willen philosophirt: der fängt mit einem Vollen an, aus welchem ein Vollendetes werden mag; der darf, da er hat, hoffen, dass ihm gegeben werde. Denn in jenem Vorbegriff, in den immer reicheren Wechselbeziehungen des Wissens und Gewissens, Wollens und Sollens ist wie im Keim alles einbegriffen, was in der Folge sich enthüllt als das Höchste und Tiefste der Philosophie. Oder wäre nicht, wenn wir nun den eingeleiteten Process weiter führen, in dem Füreinander der wissenden „Oberperson“, die gewusst sein will („du sollst Mich wissen“ — die Wahrheit von Kant's Imperativ, mit welchem nicht nur die s. g. praktische, sondern alle Philosophie beginnen muss), und des menschlichen Ich's, welches wissen und seinerseits auch gewusst sein will (von dem göttlichen Mitwisser), — wäre in diesem Füreinander nicht gewissermassen eine Vorrichtung schon für die Liebe getroffen, in die jede mit dem Christenthum einige Philosophie das Wesen der Gottheit und, da diese in der Welt doch nur Sich offenbart, alles Wesen setzen müsste?² sollte nicht in demselben Füreinander, in diesem Streben des Einzelwesens über sich hinaus das Wesen der Persönlichkeit vorgebildet sein, der doch wohl, wie dem Denken, worin sie ihrer inne wird, wie dem Sprechen, worin sie sich

1) Die Welt wird nur unter Gott und von Gott her wissenswerth; sie für sich vermag den Menschen, ein Mit-Glied ihrer selbst, nicht „schlecht-hin“ zu bestimmen (wie Schleiermacher trefflich nachgewiesen zu §. 4 seiner Glaubenslehre), so dass er es nicht lassen könnte über sie zu forschen. Vgl. auch Baader WW. IX. S. 266: „Welche mit dem Ego und nicht mit Gott anfangen („ihr Sichwissen vor ihr Sichgewusstwissen setzen“ ebend. S. 178) läugnen Gott, d. h. sie läugnen, dass die Creatur ihr Wissen und Wollen nur in einem nicht creatürlichen Wissen und Wollen wahrhaft zu begründen vermag.“

2) Der Gedanke des „Von-sich-hinweg-sein-könnens“, zu welchem Schelling erst auf einem langen Umwege kommt, und er zwar auf einem theognischen, ist dem gewissenhaft-Wissenden als solchem der erste; aber von diesem ersten gilt noch lange nicht, was Schelling von ihm aussagt, dass er „alle Gefässe unsres Denkens und Erkennens so ausdehne, dass wir fühlen: wir sind nun bei dem Höchsten“. Dahin ist es auf der Bahn christlicher Wissenschaft noch weit; ihr steht ein Höheres bevor.

äussert, eine Verallgemeinerung des Individuellen als das Allerwesentlichste eignet? nicht in jenem Wollen und Sollen, falls sie sich einigen — und ohne das wäre der erste Schritt wahrer Philosophie eine Unmöglichkeit —, das Problem der Freiheit und Nothwendigkeit für's Erste, gleichsam mit guter Vorbedeutung, gelöst?

Auch von unsrem dem Glauben ähnlichen Vorbegriffe lässt sich mit Recht behaupten: einen anderen Grund kann niemand legen. Ihn selbst, jenes Miteinander und Füreinander des Gewissens und Wissens mit dem Uebergewichte des ersteren, nochmals begründen oder begründet sehen wollen, wäre in sich verkehrt und löste sich unschwer in nichts auf; denn was heisst denn Grund, wenn nicht was für ein Andres ist, diesem das Sein gewährend und bewahrheitend und insofern es überwiegend? Man würde also, indem man das erste Füreinander begründen oder begründet sehen wollte, doch nur wieder auf ein solches Miteinander und Füreinander mit dem Uebergewichte des Einen kommen können, und so fort in's Endlose. Gesetzt übrigens, was wir keineswegs zugestehen, unser Grund trüge die Bestätigung nicht in sich selber, so flösse aus der Geschichte der Philosophie ihm von allen Seiten Kraft und Stärke zu. Wir schweigen von Platon, von Spinoza, von Cartesius (der, wie sich uns zeigte, im Grunde auch mit dem Füreinander des Menschlichen und Göttlichen begann), von Leibnizens Lichtwege, von Schelling's „sacri quid“, was die Philosophie in ihren ersten Principien schon haben müsse. Selbst wo wir es am Wenigsten erwarten sollten, begegnet uns Aehnliches. Meint doch Hegel, nachdem er Gott für den alleinigen Gegenstand der Philosophie erklärt hat, in seiner (Schelling's „sacri quid“ auf den Sandboden verpflanzenden) Weise, sie (die Philosophie) „müsse ohnehin ein Interesse an ihren Gegenständen voraussetzen“. Und wollen wir noch von den Mitlebenden Einen hören, der „theosophischen Gedichten“ (Böhme's) und „glänzenden Allgemeinheiten“ (Schelling's, keinen Geschmack abzugewinnen weiss und die „christliche Sphäre“ philosophisch nur als die dem Auge des Denkers wie das Land der Antipoden unsichtbare Hemisphäre behandelt, so behauptet Trendelenburg¹, die Geschichte der Griechen lehre, dass der erste einzelne Blick der beobachtenden oder begründenden Erkenntniss zugleich mit der heiligen Ahnung eines göttlichen Ganzen geschehen sei: womit der Treffliche freilich „seiner selbst spottet, nicht wissend wie“; denn was an seinem „ersten Blicke“,

1) Trendel. „Log. Unters.“ I. S. 263, vgl. S. 111. II. S. 350. „Gesch. d. Kateg.“ S. 315.

für welchen er von der „lehrenden“ Geschichte doch etwas konnte gelernt haben, an der „Gestalten und Zahlen entwerfenden Bewegung“ (die, um die Einheit von Denken und Sein zu vermitteln, den Menschengeist zu einem Springin'sfeld macht, zu einem Analogon des „sich erhebenden Berges“, der „fortlaufenden Bergreihe“) heilig sein soll und des Göttlichen theilhaft, wüssten wir nicht zu sagen. Doch es sei wiederholt, unser ethisch gelegter Grund bedarf der äusseren, der geschichtlichen Bestätigung nicht.

Wohl aber bedarf er einer wesentlichen Vertiefung noch, einer inneren Befestigung sowohl wie Reinigung, und damit kommen wir auf das zweite Erforderniss einer, was Böhme gewollt, erfüllenden Philosophie. Fingen wir nämlich bloss-, vermeintlich rein- oder ungetrübt-ethisch an; täuschten wir uns im Wissensbereiche über das Dasein, das Nochsein dessen, was man (unter „Gewissen“ nun, nach dem anderen, dem gewöhnlicheren und richtigeren Sprachgebrauche, das menschliche Wissen um das „Mitwissen“, um den „Mitwisser“ verstehend) das böse Gewissen nennt, und setzten uns darüber hinweg: so wäre, wenn anders das Christenthum nur das Heilmittel ist und das Heil nur das wieder-Gute, das aus der Verkehrung in's Böse Wiederhergestellte, so wäre eine christliche Philosophie in Wahrheit nicht möglich; sondern es könnte allein, je nachdem nun Neigung und Absicht dahin oder dorthin die Richtung nehmen, entweder ein Schein von Christlichkeit entstehen, indem man die fertigen Philosopheme hinterher mit einem Dogmenkranze sei's zierte sei's verunzierte, wie vielfach geschehen, oder ein Schein von Philosophie, indem man von vorn herein gewaltsam, ohne Rechenschaft zu geben warum, das Christenthum in's Denken hereinzöge und dieses von jenem in Abhängigkeit setzte, wie, im Ganzen genommen, die Scholastik gethan. Dem zwiefachen Unwesen vermag lediglich der oben bereits in seiner durchgängigen Bedeutung und Berechtigung anerkannte Zweifel und Zweikampf zu wehren, ein dem „credo ut intelligam“ vorangehendes „dubito ut credam“: nur dass freilich dieses Zweifeln, aus dem ein Glauben werden soll, ein anderes sein muss als das bisweilen der Philosophie zum Anfang empfohlene, das schlechthin haltlose Schwanken in Ungewissheit, woraus nicht nur kein Glauben sondern gar nichts werden kann. Es muss vielmehr (gleichwie jener Zweikampf, was wir dort vorläufig bemerkten und hier nur beiläufig wieder bemerken, auf schon christlichem Boden ein Ringen ist des wesentlich seienden, in Wirklichkeit mehr und mehr werdenden neuen Menschen mit dem noch daseienden alten) ein glaubenswilliges Zweifeln sein („ut credam“), ein, wie Luther es ausdrückt, „sich mit

dem Gewissen Befragen und Stellen als ein Mensch, der gerne wollte mit Gott recht stehen, gerne fromm wäre“¹⁾, ein von Gott und, wie später im Rückblick erhellt, vom Gotte Jesu Christi gewirktes Anheben eines Neuen im Alten, ein Glaubensdrang, ein Analogon des „ich glaube, hilf meinem Unglauben“ (Mark. IX, 24), des nach „ganz williger“ (μετὰ πάσης προθυμίας) Aufnahme des Wortes beginnenden Forschens, ob es sich also verhalte (Ap.-Gesch. XVII, 11), ein erstes der Vollbereitung gewärtiges Durchbrechen des Guten und Brechen mit dem Bösen. Wobei denn das keinen wesentlichen, sondern einen blossen Grad-Unterschied macht, ob der so Philosophirende noch nicht Christ oder schon Christ gewesen ist, aber ein nur blind-Gläubiger: in jedem Fall ist, sobald einmal das Böse in die Entwicklungsgeschichte der Menschheit eingedrungen, ein solcher Zweifel und Zweikampf (also auch ein Zurücktreten des schon-Christen auf die Stufe des noch-nicht-Christen, ein „ich glaube, hilf meinem Unglauben“) nothwendig, wenn die Entschiedenheit im Guten und die Festigkeit einer christlichen Ueberzeugung soll errungen werden. Es findet, wie gesagt, ein gradueller Unterschied Statt; aber völlig kampflos im Christenthume stehen oder in's Christenthum eintreten, mit anderen Worten: der Prüfung, der Forschung, des Denkens entrathen zu können ist ein träger Wahn, ist eine Herabwürdigung des Christenthums, welches Geist und Leben ist und des Geistes Heilmittel, zu einem Zaubermittel.

Jakob Böhme, der Feind alles Scheines, sowohl eines Scheinchristenthums wie einer scholastischen Scheinphilosophie, er, der Fleissige, dem seine Philosophie „als ein Werk aufgelegt war, das er treiben musste“, hat ihn redlich gekämpft, diesen Kampf mit dem Bösen, dessen abgründlich-ungeheure Macht ihn mehr als je einen Philosophen im Denken fesselte. Allein wir sahen auch, was ihm den Sieg verkümmerte: es war die Fassung des Bösen als des Gegensatzes, statt als des Widerspruchs vom Guten. Er stand, wie wir ebenfalls sahen, mit seinem Irrthume keineswegs vereinzelt da, sondern hatte die grössten Philosophen auf seiner Seite, den Platon und Aristoteles und wen nicht ferner! Gleichwohl sind in den Lehren dieser Philosophen selbst, vornehmlich des Aristoteles, wie in Böhme's eigener Lehre („wider Naturrecht“) die Keime oder besser die Prämissen der anderen Fassung enthalten, der einzigen, bei welcher nicht, wie bei jener (weil das Böse nothwendig, also keine Schuld, also keiner Sühne bedürftig), das Christenthum unnöthig erscheint. Denn findet sich die Negation, das „Nicht“

1) Luther im gr. Katech. „Von dem Sacrament des Altars“.

des Widerspruchs, nirgends in der ursprünglichen Natur der Dinge, die vielmehr überall nur Gegensätze, nur ein gegenseitiges Sich-fordern, ein Füreinander, die Bedingung harmonischer Einheit, aufweist, sondern allein im Denken (*οὐκ ἐν τοῖς πράγμασιν, ἀλλ' ἐν τῇ διανοίᾳ*)¹, und ist es, worin die sonst verschiedensten Philosophen übereinstimmen, das Gesetz aller Gesetze des Denkens und seine einzige Bestimmung, nachzudenken, was in den Dingen ihm vorgedacht liegt (*ἡ ἐπιστήμη μετρεῖται τῷ ἐπιστητῷ*)²: so begeht offenbar das Denken, indem es jenes „Nicht“ (nicht des scheinbaren Widerspruchs — „Wasserstoff und Nicht-Wasserstoff“, s. unten —, sondern des mit Recht so genannten) denkt, etwas Gesetzloses, Gesetzwidriges, und diese Gesetzwidrigkeit nennen wir eben (mit der Schrift) das Böse, nennen wir die Sünde (*ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία*, 1. Joh. III, 4, vgl. Matth. VII, 23).

1) Aristot. Metaph. VI, 4. Vergleiche Analyt. poster. I, 14 (*ἐπιστήμη καταφάσεως*) und Trendelenburg „Logische Untersuchungen“ II. S. 91. Ebend. „Hist. Beitr.“ II. S. 332 f., wo (gegen Herbart) sehr gut der vom Sprachgebrauch unterstützte Schein eines Widerspruchs darin z. B., dass „Wasser aus Wasserstoff und Sauerstoff, also etwas aus Wasserstoff und Nicht-Wasserstoff bestehe“ u. dgl. aufgedeckt wird, II. S. 347. I. S. 351. Ueberweg „Syst. d. Log.“ S. 155: „Es ist nicht ganz zu billigen, wenn Aristoteles (Met. IX, 10) doch auch wiederum für die Negation eine Existenzform als Correlat sucht und meint, es entspreche ihr die Trennung (das *διηγρησθαι*) in den Dingen.“ [Bei Demselben, S. 204, lesen wir freilich auch das vulgär-Rationalistische: „Das neugeborene Kind ist nicht moralisch gut heisst nicht: das Neugeborene ist moralisch böse.“] Uebrigens sagt schon Platon „Soph.“ p. 237 a.: *τειόλμηκεν ὁ λόγος οὗτος ὑποθέσθαι τὸ μὴ ὂν εἶναι· ψεῦδος γὰρ οὐκ ἂν ἄλλως ἐγίγνετο ἂν* (wozu Bonitz „de Plat. idea boni“, p. 13 ann.), vgl. ebend. p. 263 b. — Dass, gesetzt Hegel's „Sein“ wäre nicht eben so leer wie das „Nichts“, sein erstes *ψεῦδος* in der Einführung des bei „reinem“, rein-sachlichem, adäquatem Denken oder Nachdenken erschlichenen contradictorischen Gegensatzes statt des allein nothwendigen eigentlichen oder conträren, beziehungsweise in der Umsetzung des contradictorischen in einen conträren bestände, wurde früher schon notirt. S. endlich noch Baader WW. IX. S. 260.

2) Aristot. Met. X, 6. Vgl. Bacon „de augm. sc.“ I, 18: „veritas essendi et veritas cognoscendi idem sunt, nec plus a se invicem differunt quam radius directus et radius reflexus.“ Ebend. „N. O.“ I, 127: „ita mentem regimus, ut ad rerum naturam se applicare possit.“ — Spinoza's „mens omnino referens naturae exemplar“ etc. — Chr. Wolff „Log.“ §. 505: „est veritas consensus iudicii nostri cum objecto“ und §§. 522 u. 528 (nach Tschirnhau- sen): „verum est quicquid concipi potest, falsum vero, quod non concipi potest“, d. h. das Wahre ist das Widerspruchslose (§. 518). — Endlich Schleierm. „Dialekt.“ S. 487: „Der Satz: das Denken soll dem Sein gleich sein ist das Princip und Mass für alle Denkhätigkeiten.“

Dem gewissenhaften Denken nun leuchtet als sein Gesetz und seine Bestimmung ein, Gott und Gott allein, erst unter Ihm die Dinge oder in den Dingen Ihn zu denken, und die vom bösen Gewissen ihm Schuld gegebene Gesetzwidrigkeit ist eine Gottwidrigkeit, Gottlosigkeit („der Gottlose spricht in seinem Herzen: es ist kein Gott“, Ps. XIV, 1)¹: der Sünder, der Wegdenker Gottes, der Schöpfer des Nichts d. h. des Nichtgöttlichen oder desjenigen, was wirklich nicht Gottes ist, dessen in Wahrheit doch alles ist, steht mit Gott und sich (seiner Bestimmung) in Widerspruch, ist mit Gott und sich entzweit, und kann von selbst nicht, was er soll, kann als *μὴ εἰδὼς Θεόν* (2. Thess. I, 8) jenen Drang zum Guten, zum Wissen nur Gottes nicht befriedigen, kann die Macht des Bösen, mit welchem er wohl gebrochen, nicht selber brechen, das im ersten wahrhaft philosophischen Gedanken göttlicherseits durchbrechende Gute seinerseits nicht durchsetzen; das Wollen hat er wohl, aber, sofern gottlos, auch thatkraftlos, „todt durch Sünde“, findet er das Vollbringen nicht, findet es nur, wenn er wiedergeboren wird, aus dem Tode des Widerspruchs mit Gott, dem Urquell alles Lebens, und mit sich aufersteht zu neuem thatkräftigen Leben, — wenn, der den Willen gewirkt, auch das Vollbringen wirkt, das schwache Wollen zur That kräftigt. Er selbst kann sich nicht „recht frei“ machen; denn das Nicht-göttliche, das Nichts, das er wesentlich heraufbeschworen hat und bannen möchte, hält ihn gebannt: sein eigenes grauenvolles Werk, diese Finsterniss des Nichts, der ungeheuersten Realität, hat ihn geblendet: *ἡ σκοτία ἐτύφλωσε τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ* (1. Joh. II, 11): der Sünder ist der Sünde Knecht, auf welchem Gottes Wille, geliebt und gewusst zu werden, als Unwille lastet: *ἀρνῆσασθαι ἑαυτὸν οὐ δύναται* (2. Tim. II, 13). Das erkannten schon die grossen Denker des Alterthums an (seiner Dichter hier zu geschweigen), sie, denen man schwerlich vorwerfen kann, womit man gegen die Neueren, die es mit dem Bösen ernst nehmen, sogleich bei der Hand ist, dass sie Obscuranten im Dienste der Priester- oder Herrscherkaste waren u. s. w.: Platon, wo er die aus freien Stücken anders, als sie ursprünglich war, gewordene Seele dem Verhängniss anheimfallen lässt (*κατὰ τὴν τῆς εἰμαρμένης τάξιν καὶ νόμον*)², Aristoteles in den bereits angeführten wichtigen

1) Vgl. Dante Inf. XI, 46 f.: „Puossi far forza nella Deitade
Col cuor negando.“

2) Plat. „Gesetze“ X. p. 904. Vgl. im Phaed. p. 65 b. (*ἐξαπατᾶται*), p. 67 d. (*ὥσπερ ἐκ δεσμῶν*), p. 81 b. (*γεγονητευμένη*), p. 82 e. (*ὥσπερ δι' εἰργμοῦ*), wo das vom Sinnlichen (Leiblichen, bibl. „Fleisch“) Ausgesagte vom versinnlichten

Stellen der Nikomachischen Ethik von der *ἀπάτη*, von der *κακία φθαρτική ἀρχῆς*, auch vom *βίος κρείττων ἢ κατ' ἄνθρωπον* (X, 7). In der christlichen Wissenschaft aber wäre hier der Ort oder vielmehr nur der Vorort für die Lehre vom Geiste, der stets verneint, vom Satan, die erst wo dieser als Widersacher des Gottmenschen, als Antitheanthropos, auftritt, also in der Christologie sich ausgestaltet, in der dann auch die Lehre vom Gesetze erst ihre volle geschichtliche Gültigkeit erhält.

Sie nun, die Christologie, das Mittelglied christlicher Wissenschaft¹, müsste den Uebergang vermitteln aus dem Bereiche des ethischen Sollens und Wollens, womit die Philosophie anfängt, aber nicht-Könnens („bei Menschen ist's unmöglich“), wohin ihr zweiter Schritt führt, in das Gebiet der sich verwirklichenden, weil ihrer Aufgabe gewachsenen, der eigentlichen Philosophie. Denn ist der Hauptfehler Böhme's, seine Fassung des Bösen, berichtigt, so versteht sich in seinem Geiste von selbst, dass jetzt auch das absolut-Mittlerische des Christenthums zu seinem Rechte kommt und der Philosophie zu Gute; ist das Böse als *ἀντίφασις* erkannt, so ist die Lösung des Widerspruchs oder, wie Meister Eckart eine viel spätere Phase der Wissenschaft anticipirend es nennt, „die Vernichtung des Nichts der Sinn des Lebens“: eine Lösung und Vernichtung, durch Den vollbracht, in welchem nicht Nein und Ja war, sondern es Ja ward (*καὶ ἐν αὐτῷ γέγονεν*)², also das Gegenwunder geschah gegen das Böse, das selbst in einer vom Christenthume nach Kräften sich emancipirenden Philosophie als „das absolut Grundlose, das Wunder der negativen Willkür“³ bezeichnet wird. Das Wie der Lösung aber kann nur vom Standpunkte der oben charakterisirten gegenwärtigen kirchlichen Christologie, der Darstellung des Christenthums aus Gott, philosophisch d. h. so begriffen werden, dass das Christenthum dadurch wirklich als das unentbehrliche Mittelglied, als das mittlerische Centralorgan einer Wissenschaft sich erweist, die nichts sein soll und will als das Men-

(fleischlichen) Geiste zu verstehen ist; denn das Sinuliche, Leibliche als solches oder schlechtweg für das Böse zu erklären, wäre durchaus un griechisch, einem „National“philosophen wie Platon unmöglich gewesen. Sein *νόμος τῆς εἰμαρμένης* entspricht dem Paulinischen *ἕτερος νόμος ἐν τοῖς μέλεσιν ἀντιστρατευόμενος τῷ νόμῳ τοῦ νοῦς καὶ ἀίχμαλωτίζων κτλ.*

1) Vgl. Christosophie S. 93—96, 105—112. Beweis des Christenthums S. 25—33, 41—73.

2) 2. Kor. I, 19: eine Stelle, die, das ihr unmittelbar Vorhergehende (besonders das *κατὰ σάρκα*) miterwogen, sich zwanglos hierher ziehen lässt.

3) Rosenkranz „Syst. d. Wiss.“ §. 677.

schenleben, in's Bewusstsein gehoben (das Wissen des [ethischen] Wissens).¹ Wir sagen: nur von ihrem Standpunkt aus, da ja sonst immer eine das „*αὐτὴ αὐτῆς ἐνεκεν*“ verletzende oder doch gefährdende Fremdheit bleiben muss zwischen dem Christenthum und der, sofern sie auf das wahrhaft Seiende gerichtet ist, selbst dem Aristoteles, dem „Physiologen“, in Theologie aufgehenden Philosophie. Von ihm aus allein ermöglicht sich der rechte Anschluss an das Frühere, an den Gewissensweg: das Hinderniss des bösen Gewissens vermag der Mensch nicht aus dem Wege zu räumen, wenn nicht der „ewig menschenverwandte“ Gott selber als Mensch, wenn nicht der Gottmensch den „Bund eines guten Gewissens mit Gott“ stiftet.² Sonach von ihm aus allein der rechte Eingang aus dem Begrifflichen in's Geschichtliche, insonderheit die rechte Anschauung vom Zusammenhange des persönlichen Christus mit seinem Gliederbau, der Kirche, wie mit dem diesen Bau normirenden Christus scriptus, der von Zeugen, die es nicht lassen konnten (Ap.-Gesch. IV, 20) verfassten Schrift, in welcher wie im kenotischen Christusbilde die Herrlichkeit in Knechtsgestalt erscheint, ähnlich wie in jenem göttliche und menschliche Natur müssen unterschieden und zur Einheit gebracht werden, damit nicht wie für jenes so auch für sie der doketische oder der ebjonitische Irrthum den Blick trübe. Folglich von ihm aus allein die rechte, die bekenntnisstreue (Schmalk. Art. III, 8) Abwehr des auch der Böhme'schen Mystik, wie sich zeigte, anhaftenden „Enthusiasmus“, die Führung des thatsächlichen Beweises, dass unser christlich und biblisch-kirchlich Angeeignetes ein unendlich Höheres und Reicheres ist, ja ungleich mehr dem wahren Menschenwesen eignet (die Menschheit und Menschenseele bestimmungsmässig,

1) Eine höchst gelungene authentische Uebersicht der Erträge dieser nichts weniger als rückwärts treibenden, vielmehr, wenn irgend etwas und irgend jemand, den christlichen Fortschritt repräsentirenden Christologie hat neuerdings Liebner gegeben in seinem „Stand der christlichen Erkenntniss“ („Zur kirchl. Principienfrage“ 1860. n. II). Ausserdem sei hier nur noch der Schriften von Gess gedacht, die wir von den jüngsten Beiträgen zur Einsicht in jenes „Wie der Lösung“, also in die Art und Weise der Mittler-schaft Christi, unbedenklich obenan stellen: der „Lehre von der Person Christi“, 1856, und der unsres Erachtens noch geklärteten, aus der Tiefe christlicher Erfahrung und ächt-biblischen Wissens geschöpften Abhandlungen „zur Lehre von der Versöhnung“ und über „die Nothwendigkeit des Sühnens Christi“ 1858 und 1859, Jahrb. f. deutsche Theol. III, 4 und IV, 3.

2) Gess am letztgenannten Orte IV, 3 S. 476: „So kann das Gewissen bis zu der Ahnung kommen, dass, nur wenn Gott selber die Sühnung vollbrächte, dieselbe gelingen könnte.“

wie *θεοφóρος*, so *Χριστοφóρος*, naturaliter christiana), als das „Eigene“, „Selbstständige“, dessen die nicht christlichen und die nicht biblisch-kirchlichen Forscher sich rühmen. Endlich, was die Hauptsache ist, von ihm aus allein der Aufschluss des Innersten im Heilsrathe, wie er durch den Kreuzestod und die Auferstehung Christi zum Vollzug gekommen: dass nämlich die Sünde, jene Schöpfung des Nichts, jenes Wegdenken Gottes, in Wirklichkeit zwar eine Verspottung, *illusio Dei*, ja der schmäzlichste Todtschlag Gottes ist, in Wahrheit aber, da Gott Seiner nicht spotten lässt (sondern aufersteht) und des Menschen Wesen und wesentliche Bestimmung die Dankbarkeit gegen Gott oder diess ist, dass er Gott und nur Gott, dass er Gott „über alle Dinge“ denke, in Wahrheit eine Zerrüttung des Menschenwesens, ein Verfehlen seiner Bestimmung, — die im „*ecce homo*“ mit jener Illusion unmittelbar d. h. zur Synopse, gleichsam zu Einer tragischen Anschauung von *Hybris* und *Ate* verbundene Selbstillusion der Menschheit: eine Thorheit und Selbstbethörung (Sünder = Gottlose = Spötter = Thoren, Unvernünftige, Ps. I u. XIV), die, statt der Weisheit des allein weisen Gottes und Seiner Herrlichkeit Abbruch zu thun, vielmehr lediglich — nicht etwa verursachend, aber veranlassend — dazu dient, dass Er sie steigere, ja Sich selbst übertreffe in dem *βάθος πλούτου καὶ σοφίας καὶ γνώσεως Θεοῦ*, in der zur Gnade werdenden Liebe, die Er selbst ist: eine Wesens-Steigerung wiederum, an welcher, wie sie durch die Menschwerdung Gottes in Christus, auf den aller Hohn der Gott Höhnenden fällt (*οἱ ὀνειδισμοὶ τῶν ὀνειδιζόντων σὲ ἐπέπεσον ἐπ' ἐμέ* Röm. XV, 3), durch das Leiden vor dem Wiedereingang in die Herrlichkeit bedingt ist, der begnadigte mitleidende (*συμμορφούμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ* Philipp. III, 10) Mensch, der Gläubige, gewissermassen Theil nimmt, göttlicher Natur (des „bleibenden Saamens“ 1. Joh. III, 9) theilhaftig werdend in der Wiedergeburt und so im zweiten Adam überschwänglich mehr gewinnend, als er im ersten verloren. Woran denn natürlich das Folgende sich schliesst, dass er als Wiedergeborener, als wesentlich Hergestellter, in welchem „Adam's Reinigkeit und unverrückt Wesen, ein helles Licht im Herzen, Gott und Sein Werk zu erkennen“ (Apol. d. Ausgb. Conf. I), wieder da und erhöht ist, sofort seine wesentliche Bestimmung zu erfüllen sich anschicke, sein „helles Licht“ leuchten lasse und seine Erneuerung als eine Erneuerung zur Erkenntniss (*εἰς ἐπίγνωσιν* Koloss. III, 10) darthue in Früchten des Geistes, die, wie gesagt, natürlich oder naturgemäss (Luther's „unmöglich dass nicht“) der durch die Johanneisch-Paulinische *ἀγάπη*, den Augustinischen „*amor sapientiae*“, den wahren „Eros“ und „amor

intellectualis“¹, sich auswirkende Glaube bringt (*πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη*).

So weist und reicht gewissermassen die Christologie über sich hinaus in die eigentliche, nun erst wahrhaft selbstständige und freie, weil nun erst das, was sie von Anbeginn sollte und wollte, könnende Philosophie hinein als in die Verwirklichung dessen, was sie, die Christologie, ermöglicht hat; so das *ὑπερέχον τῆς γνώσεως Χριστοῦ* (Phil. III, 8) in die Gnosis Gottes „über alle Dinge“, die Wiederaufnahme des Böhme'schen Grundgedankens. Wie aber derselbe mittels des Christenthums im Sinne Böhme's um- und fortzubilden sei, ward bereits bei Entwicklung seiner Lehre angedeutet; einer ihm in der von uns bestimmten Weise nachfolgenden Wissenschaft wird es obliegen, das dort in den ersten Zügen und nur nebenbei Entworfenene auszuführen und durch die Sphären der christlichen Dialektik, Physik und Ethik durchzuarbeiten.² Gefördert wird diese zugleich schwierigste und lohnendste aller Arbeiten in unsren Tagen leider nicht sowohl durch die Fachphilosophen, die *ὑπερλίαν* (2. Kor. XI, 5) *φιλόσοφοι*, die, wenigstens grössten und lautesten Theils, alles mit Theosophie und Mystik auch nur entfernt-Verwandte seit Schelling's und Hegel's Epoche für abgethan halten, als vielmehr durch die (von jenen, wie es scheint, völlig ignorirten) Christologen. Denn während ehemals das Umgekehrte geschah, dass Philosophen, allerdings auf ihre Art, den Erkenntnisschatz des Christenthums in Verwahrung nahmen, den die berufenen Hüter desselben dem vandalischen Gebahren des Unglaubens und der Unwissenheit preisgegeben hatten: während dessen sehen wir jetzt die ächten Kleinode

1) Den „amor intellectualis“ Spinoza's, den Hegel'schen Aufschwung in den „Aether des reinen Gedankens“ („welches uns bekannt ist als blosse Erziehung, was sich von selbst macht“) und jeden ähnlichen von der Vermittlung durch das Christenthum sich freisprechenden Versuch zu philosophiren strafen die Worte Melanchthon's in der „Apologie“, Art. III: „Was die Scholastici (Schulzänker) von der Liebe Gottes reden, ist ein Traum, und ist unmöglich Gott zu lieben, ehe wir durch den Glauben die Barmherzigkeit erkennen und ergreifen; denn alsdann erst wird Gott *objectum amabile*, ein lieblich selig Anblick“ „Wenn wir durch den Glauben Christum erkennen, empfangen wir den heiligen Geist, dass wir denn recht von Gott halten.“ Und Art. V: „Lieber Herr Gott, was ist doch das für eine Predigt für die Gewissen, denen Trost von nöthen ist? Wie können wir doch dann Gott lieben, wenn wir in so hohen grossen Aengsten und unsäglichem Kampf stecken...? was lehren doch solche Prediger und Doctores anders denn eitel Verzweiflung?“

2) Christosophie S. 96 ff.

der Philosophie in fremden Händen, von Philosophen selbst gering geschätzt gegen gewisse formal-logische, erkenntnistheoretische, psychologische Pretiosen, deren unbedingten Werth die einst eifrig mitphilosophirende, für Schelling und Hegel schwärmende Welt noch immer nicht hat begreifen wollen. Aber freilich ist bei Weitem mehr zu thun übrig, als schon gethan. Nur dessen dürfen wir uns getrösten, dass, sobald mit entschiedener Anerkennung und Anwendung des Christenthums als Mittlerthums das auf dem Boden des Heidenthums unwahre *τοῦ Θεοῦ γένος ἐσμὲν* wahr (Ap.-Gesch. XVII, 28 f.), die göttliche Natur als natürliche Geistigkeit (denn *τὸ μὲν σῶμα τοῦ θανάτου τούτου νεκρόν, τὸ δὲ πνεῦμα ζωή*, Röm. VIII, 10 und VII, 24) auch dem Menschen wissbar zu Theil geworden, alsobald die Möglichkeit einer Böhme'schen Vermischung des Gottheitlichen und Weltlichen wie Einmischung des Bösen in das Princip abgeschnitten ist. Ob wir aber mit christlichen Mitteln (Kategorien) etwas Anderes als einen Hegel'schen Schematismus, ob wir insonderheit, wonach die Gegenwart am Dringendsten fragt, eine Naturwissenschaft herzustellen vermögen, die weder „saturalischen“ (Humboldt) Ursprungs ist noch auch nach dem Geschmack und Willen derer geartet, welche Gottes Wort zu ehren meinen, wenn sie es mit Burmeister's Geschichte der Schöpfung in's Gemenge bringen, der „guten Leute, aber schlechten Musikanten“, sondern, bei strenger Uebereinstimmung mit den Thatsachen der Erfahrung, das Bild eines „weislich geordneten“ Kosmos gewährt statt eines Weltallerlei, worin ungefähr ein Dutzend „Kräfte“ ihr Wesen treiben, wird seiner Zeit und seines Ortes sich zeigen.

So viel ist nach allem, was sich uns ergeben hat, im Voraus sicher, dass diese zum Ziel gesteckte wissenschaftliche Durchführung des Böhme'schen Principis nicht auf dem Wege Böhme's, nicht mit seiner Methode gelingen kann, jedoch eben so unzweifelhaft auch die methodologische Heilkraft des Christenthums. Denn so sehr dasselbe darin mit Böhme stimmt oder er und seine Weise, seine Tendenz wenigstens, mit dem Christenthume, folglich in jeder Wissenschaft, die christlich sein will, es dabei bleiben muss, dass alle „grosse Kunst“ d. h. alles nicht ethische, nicht auf das „Heil der Seele“ und auf das „Ererben und Besitzen des Gottesreichs“ abzweckende Wissen unfehlbar vom Uebel; dass ferner die Intuition („höchste Sinnlichkeit“, *νοῦς αἰσθησις*), das gläubige Sehen Gottes (1. Joh. III, 6 und 3. Joh. 11), dieses, nachdem die Gottheit im Menschen Wohnung gemacht, erst recht und vollkommen treffende *ἄπτεσθαι, θιγγάνειν* das Erste ist und Wesentliche im Erkenntnissprocesse; dass, da die Welt in christlicher Anschauung

ein Werk der überfließenden Liebe, für Gott überflüssig ist¹ (diess die Wahrheit des Platonischen und Spinozistischen Nichtseins derselben, des *μὴ ὂν* gegenüber dem *ὄντως ὂν*), dass darum auch der göttlicher Natur Theilhaftige, der Christ, im Denken die Welt nur haben darf, als hätte er sie nicht (1. Kor. VII, 29—31), d. h. nur unter und in Gott oder so, dass schliesslich Gott alles in allem sei (die wahre „heilig-wehmüthige“ [Schleiermacher] Weltliebe), nicht meinen kann und darf, mittels s. g. reiner Induction, Analyse u. s. w., also mit Reflexion und Abstraction (vermeintlich „besonnen“, statt „begeistert“) anfangend, oder von der Welt her jemals gedanklich auf Gott zu kommen, als wäre Er nur *ἀπλῶς*, nicht auch ihm das *πρότερον* und *γνωριμώτερον*, sondern umgekehrt (*ἐν τούτῳ γινώσκουμεν, ὅτι ἀγαπῶμεν τὰ τέκνα τοῦ Θεοῦ, ὅταν τὸν Θεὸν ἀγαπῶμεν* — also nicht von der Welt her Gott, sondern von Gott her die Welt zu erkennen und zu lieben, 1. Joh. V, 2, die Welt, die dem *προστεθήσεται*, Matth. VI, 33, der Gotte gerecht geworden; *τὸ γνωστὸν τοῦ Θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς· ὁ Θεὸς γὰρ αὐτοῖς ἐφανερώσε· τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ πίστεως κόσμον τοῖς ποιήμασι νοοῦμενα καθορᾶται* — also die Empirie, das *καθορᾶν*, unter der Leitung des *νοῦς*, des für die innere *φανερώσις* offenen; das bloss *διανοεῖσθαι* erkennt in und an der Welt nichts von Gott, Röm. I, 19 f.); so sehr diess alles in christlicher Wissenschaft muss festgehalten werden: so liegt doch gerade im Glauben und in der gläubig-intellektuellen Liebe auch beides, eine Nöthigung und eine Befähigung zum dianoëtischen Denken: eine Nöthigung, sofern der Glaube, ein nicht fertiges sondern auf eine Entwicklungsgeschichte angelegtes Gotteswerk, fortwährend der, weil

1) Die Vorstellung des Fliessens führt keineswegs nothwendig auf neuplatonisch-gnostische Emanation. Luther, doch wahrlich kein Gnostiker, sagt im grossen Katechismus (unter dem ersten Gebot und unter der zweiten Bitte): Gott ist „ein ewiger Quellbrunn, der sich mit eitel Güte übergeussst und von dem alles, was gut ist und heisst, ausfleusst“, ... „ein ewiger unvergänglicher Quell, der, je mehr er ausfleusst und übergeht, je mehr er von sich giebt“ u. s. w. Worauf es in christlicher Betrachtung hier allein ankommt, ist, dass die Welschöpfung nicht als eine physisch-nothwendige Fortsetzung des ewigen Liebeflusses angesehen werde, sondern als ein frei und neu gewolltes Ueberströmen der Liebe, das Ausfliessen als Ueberfliessen, *περισσεύειν*, wie die zweite Schöpfung, die Erlösung, alsdann das *ὑπερπερισσεύειν* der so *χάρις* werdenden *ἀγάπη* ist (Röm. V, 20). Für einen Gott, der die Möglichkeit der gedanklichen Welteinigung, die Idealisirbarkeit der Welt verbürgen, unter dem die Vielheit der Dinge, der natürlichen und geschichtlichen Vorgänge, zu bewältigen sein soll — und eines anderen bedarf die „Weltweisheit“ nicht —, muss die Welt überflüssig sein, Er weltfrei.

von Gott „also“ geliebten (Joh. III, 16, vgl. VI, 51: *ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς*), auch ihm erst recht liebens- und wissenswerth gewordenen Welt bedarf, um an ihr, an der Erfahrung der von Gott ihr mitgetheilten und — zum Zeugniß und Gleichniß der Liebe, die Gott ist — vertheilten Lebensfülle, an der verständigen Prüfung der „Zeichen der Zeit“ und zumal am Genusse der Gemeinschaft der Gläubigen empfangend und gebend zu erstarken, zu wachsen, zu reifen (*καρπὸς ἔργου* Philipp. I, 22, *ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ συνέσει πνευματικῇ* *αὐξανόμενοι εἰς τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ Θεοῦ* Koloss. I, 9 ff. — die christliche *σοφία καὶ σύνεσις* gefordert, wohingegen Matth. XI, 25 der Vater gepriesen wird, dass Er das christliche Mysterion vor den nichtchristlichen *σοφοῖς καὶ συνετοῖς* verborgen; *ὁ ἀγρός ἐστὶν ὁ κόσμος* Matth. XIII, 38)¹, und eine Befähigung, sofern der Gläubige, ein Glied am Leibe Christi, des „Trägers der Weltidee“, in welchem alles besteht (Kol. I, 17) und als solches Glied in den wahren (*ἀληθινός*, Joh. XV, 1) Weltorganismus eingegliedert, eben vermöge dieser seiner Besonderheit und Zusammengehörigkeit die rechte Urtheilskraft besitzt (*ἀνακρίνει πάντα ... νοῦν Χριστοῦ ἔχων* 1. Kor. II, 15 f.), um sowohl das ihm zugehörige All (1. Kor. III, 23) mehr und mehr actuell sich anzueignen als auch sein besonderes Eigenthum, das „Pfund“, damit es nicht von ihm genommen werde (Luk. XIX, 26), zu immer höherem Werthe zu steigern, — die Schlangenklugheit, des Haushalters *φρόνησις* und Treue im „Fremden“ (Luk. XVI, 8 u. 12).² Allerdings eine vollendete Ausgleichung und Einigung der beiden Momente, der Intuition und der Reflexion, zu einer „absoluten“ Methode wird innerhalb der zeitlichen Schranken der Menschheit auch das christliche Denken nimmer zu Stande bringen; es wird immerdar auch die christliche Erkenntniß eine *γνώσις ἐκ μέρους* sein; es wird wie bisher eine relative Theilung der Arbeit Statt finden müssen und bei einer solchen unvermeidlich sein, dass die Einen gleichsam sich verfrühen,

1) Vgl. auch 1. Kor. XIV über den Vorzug der besonnenen Begeisterung (Prophetie) vor der im Stande der Unmittelbarkeit, der Intuition, beharrenden Glossolalie.

2) Angesichts einer Stelle wie die letztangeführte, wo das Weltliche als das „Fremde“ dem Göttlichen als dem uns wahrhaft „Eigenen“ (*ἀληθινόν, ὑμέτερον*) entgegengesetzt wird, sollte, däucht uns, unter Christen ein Zweifel unmöglich sein über das gegenseitige Verhältniss des *νοῦς*, von welchem Aristoteles (Eth. Nic. X, 7) sagt, er sei das eigentlich-Menschliche am Menschen (*δόξειεν ἂν εἶναι ἕκαστος τοῦτο, εἶπερ τὸ κύριον, ... τὸ οἰκεῖον ἐκάστῳ τῇ φύσει κράτιστον καὶ ἡδιστόν ἐστιν ἐκάστῳ, καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὲ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, εἶπερ τοῦτο μάλιστα ἀνθρώπος*), und der *διάνοια*.

vor hinlänglicher Einzelforschung ein Ganzes abzuschliessen wagen, die Anderen hingegen sich verspäten, sich zu sehr in das empirische, in das historisch-kritische Geschäft einlassen, um das Allgemeine und Ganze als Ziel unablässig im Auge zu behalten und zu erreichen. Allein eben bei jener Theilung und trotz dieser Unvermeidlichkeit wird die Philosophie im engeren Sinne als Fachphilosophie, als diejenige Wissenschaft, deren besonderer Charakter (neben anderen, nur besonderen) die Allgemeinheit ist, durch das Christenthum in der angegebenen, das rechte Verhältniss sicher stellenden Weise auf ihre κατ' ὑπερβολὴν ὁδὸς geführt und auf derselben gefördert werden.¹

Was aber von der Absolutheit der Methode gilt, dass wir sie nämlich für einen Wahn zu halten haben, es trifft, da die Methode die philosophische Werkmeisterin ist, auch dieses Wahnes „liebste Kind“,

1) Vgl. Schleierm. WW. III, 1. S. 559 (über Universitäten in deutschem Sinn): „Wie man sich auch anstelle, alles einzelne Wissen ruht doch immer auf jenem allgemeinen; es giebt kein wissenschaftlich hervorbringendes Vermögen ohne speculativen Geist, und beides hängt so zusammen, dass, wer keine bestimmte philosophische Denkungsart sich gebildet hat, auch nichts Tüchtiges und Merkwürdiges wissenschaftlich hervorbringen wird.“ (Was würde hiernach Schleiermacher zu dem „thatsächlichen Entwicklungsgang der positiven Wissenschaften“ sagen müssen?!) Trendel. „Hist. Beitr.“ II. S. 334: „Der Verstand (die *διάνοια*) muss das Ursprüngliche (nur durch Intuition Erreichbare) aufnehmen und anerkennen“. S. 349: „Das Räthsel (der in den allgemeinen Erfahrungsbegriffen angeblich vorhandenen Widersprüche) ist nur dem Verstand ungelöst, der, weiter gehend als er darf, sich in seine eigenen Functionen verwickelt; ihm liegt in allem Ursprünglichen ein ungelöstes Räthsel.“ Endlich gegen den eunomianischen Dünkel die gleich wahren und schönen Worte von Nietzsche „Syst. d. chr. Lehre“, 6. Aufl. S. 140 f.: „Es ist eine nichtige Instanz, die heute wieder gegen die Unbegreiflichkeit Gottes erhoben zu werden pflegt: die Offenbarung habe nichts geoffenbart oder nicht geoffenbart, wenn sie Geheimnisse, wenn sie Unaussprechliches und Unergründliches übrig gelassen. Im Gegentheil, nun erst leben und weben wir im Geheimnisse, weil Offenbarung ist; eben so wie wir erst als wahrhaft Wissende das Nichtwissen inne werden. Absolut ist die menschliche Erkenntniss nur in der Reinheit ihrer Richtung, in der Wahrheit ihres Grundes, als eine Erkenntniss aus Gott und zu Gott (*νοῦς ἀρχὴ καὶ τέλος*), aber nicht in der Abgeschlossenheit eines gottwissenschaftlichen Processes, nicht als Identität des göttlichen und menschlichen. Jeder wahre menschliche Begriff ist eine neue Anwartschaft auf grösseren und reicheren Besitz. Man muss daher die Stellen der h. Schrift, die von der christlichen Erkenntniss Vollkommenes und Unvollkommenes aussagen, in ihrer Vollständigkeit auffassen.“

das absolute System. Und wie das Christenthum, den Wahn ausrüttend, dennoch auf methodische Erkenntniss dringt und ihr Vorschub leistet, so wird auch hinsichtlich des Systems zwischen (absoluter) Vollendung und (relativer) Vollkommenheit zu unterscheiden sein. Ein unsystematisches Wissen wäre wie ein Heil ohne Heilsordnung; doch ob darum je der unendliche Inhalt bis zu dem Grade könne formell bewältigt und vom Begriff umschlungen werden, dass Böhme's und der anderen Mystiker „*unio*“ zu Recht bestände, ist eine vom Christenthum entschieden verneinte Frage: ἔχομεν τὸν Θεσανρὸν τοῦτον — die christliche γνῶσις τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ, Gottes und Seiner Weltherrschaft und die Welt überstrahlenden Herrlichkeit, — ἐν ὁστροκίνοις σκεύεσιν, ἵνα ἡ ὑπερβολὴ τῆς δυνάμεως ᾗ τοῦ Θεοῦ καὶ μὴ ἐξ ἡμῶν (2. Kor. IV, 6 f.). Denn obgleich im Gottmenschen der Dualismus von Gott und Welt aufgehoben ist zu einer gliederreichen, im Kleinen das Grosse widerspiegelnden Einheit (Joh. XVII, 21 ff.), so bleibt doch ewig die Erhabenheit des Hauptes über die Glieder¹, die Einzigkeit Seiner Einheit, und vollends im Zeitbereich ist auch des reifsten, bewährtesten Glaubens Seligkeit eine Seligkeit in Hoffnung (Röm. VIII, 24 und 1. Kor. XIII). In das Meer dieser Seligkeit mündet der Gedankenfluss christlicher Wissenschaft.

Eingefasst also von beiden Seiten, am Ursprungs- und Endpunkt, in ethisches Wesen: Unseligkeit im Grunde ihr erstes, Seligkeit ihr letztes Wort, so geschützt gegen das Eindringen unwürdiger sittlich-indifferenten Elemente, wird die Philosophie sein, was Jakob Böhme wollte, dass sie wäre, was nach dem geschichtlich ersten Philosophen auch Platon wollte, der „Theolog“, was Augustinus wollte, der Kirchenvater ohne gleichen und geistige Vater des Deutschen, der uns den Teutonicus in Licht und Schatten stellte, was Leibniz, in unsrer Betrachtung sein Antagonist, was Kant mit seinem „Weltbegriff“ von ihr wollte: nämlich Heils- oder Beseligungslehre.²

1) Dorner a. a. O. S. 1127 f. Anm.: wogegen Böhme's schillernder „Gott-Mensch“ und „Mensch-Gott“ (Gnadenw. 8, 98, vgl. 7, 20) gar grell absticht.

2) Plat. Symp. p. 205 a. im Zusammenhange der Rede des Sokrates (der Diotima): „οὐκέτι προσδεῖ ἐρέσθαι, ἵνα τί δὲ βούλεται εὐδαίμων εἶναι ὁ βουλόμενος, ἀλλὰ τέλος δοκεῖ ἔχειν ἢ ἀπόκρισις.“ Augustin's „beata vita“ zu Anfang und „Civ. D.“ XIX, 1: „nulla est homini causa philosophandi nisi ut beatus sit.“ XI, 25: „propter obtinendam beatam vitam“ und ähnlich hundertfach. Leibniz „Nouv. Ess.“ III. ch. 10 (Erdm. S. 329): „La sagesse ne paraît être autre chose que la science de la félicité.“ Vgl. „de vita beata“ (Erdm. p. 72): „vera philosophia est studium sapientiae.“ Kant in der Architekt. d. rein. Vern., dem dritten Hauptst. der transsc. Methoden-

Der Erfolg aber oder die Lösung ihrer Aufgabe wird wesentlich von dem Dreifachen abhängen: dass sie im apostolischen Sinne sich herunterhalte zu den Niedrigen, die in Einfalt, „Simplification ihrer selbst“ (Oettinger; simplex veri sigillum)¹⁾, mit der Gottesfurcht den Anfang ihrer Weisheit machen; dass sie Gutes und Böses nicht entgegensetze wie Rechts und Links, wie Nordpol und Südpol, sondern das Letztere als dem Ersteren widersprechend anerkenne; dass sie endlich die Gewalt dieses schlechthin grundlosen tiefschneidenden, das ganze Menschenwesen verfinsternden (Mtth. VI, 23), ja menschenmordenden (Joh. VIII, 44) Widerspruchs nicht unterschätze und Dem nicht im Dünkel den Rücken kehre, der ihm die Macht genommen und Leben an's Licht gebracht, sondern sich lasse gesagt sein, was die Schrift sagt (Tit. III, 3 f.): wir waren unweise (ethisch-unvernünftig), bis die Philanthropie Gottes unsres Heilandes erschien.

Wenn sie solcher dreifachen Bedingung genügt, so wird an ihr ohne Zweifel die Verheissung sich erfüllen (Luk. XXI, 15), die Verheissung von Rede und Weisheit, welcher die Widersacher alle nicht werden widersprechen noch widerstehen können. Die Ungunst der Zeit, so die passive ihrer Gleichgültigkeit und Theilnamlosigkeit wie die active ihres Spottes und Hohnes, kann ihr den Weg erschweren, aber das Ziel nicht verrücken. Was jene betrifft, so schweigen wir vom Verhalten des Staates, welcher, in wie weit er hier der Beachtung werth d. h. Culturstaat ist, zur Zeit fast überall das Christenthum theils — und das sei ihm gedankt — freigegeben (das Lippenbekenntniss ist wohl nirgends mehr der Massstab wissenschaftlicher Tüchtigkeit) theils — und das wird an ihm sich rächen, das Christenthum hingegen nur um Spreu ärmer machen, also in Wahrheit bereichern — als sein Princip aufgegeben hat, nachdem es „seine Schuldigkeit gethan“. Uebrigens haben beide, Philosophie und Christenthum, die Todtsagung schon oft erlebt und doch immer überlebt; gleichsam im Namen beider hat Platon den in Practicismus, Realismus, Materialismus Versunkenen, den Reichen, die gar satt haben und nichts bedürfen, warnend zugerufen: *οἷ-εσθ' ἐ τι ποιεῖν οὐδὲν ποιοῦντες*²⁾, und trotz allem Scheine des Gegentheils haben fort und fort Gedanken die Welt regiert, und die Weisen, die Gottseligen (*θεοφιλέστατοι*)³⁾, sind die Könige gewesen. Was aber

lehre (die „theologia rationis humanae“ und „ihr Hauptzweck“: die „allgemeine Glückseligkeit“).

1) Vgl. die feine Bemerkung Hamberger's zu Oettinger „Die Theologie aus der Idee des Lebens“ 1852. S. 108.

2) Plat. „Symp.“ p. 173 c. 3) Aristot. „Eth. Nic.“ X, 9.

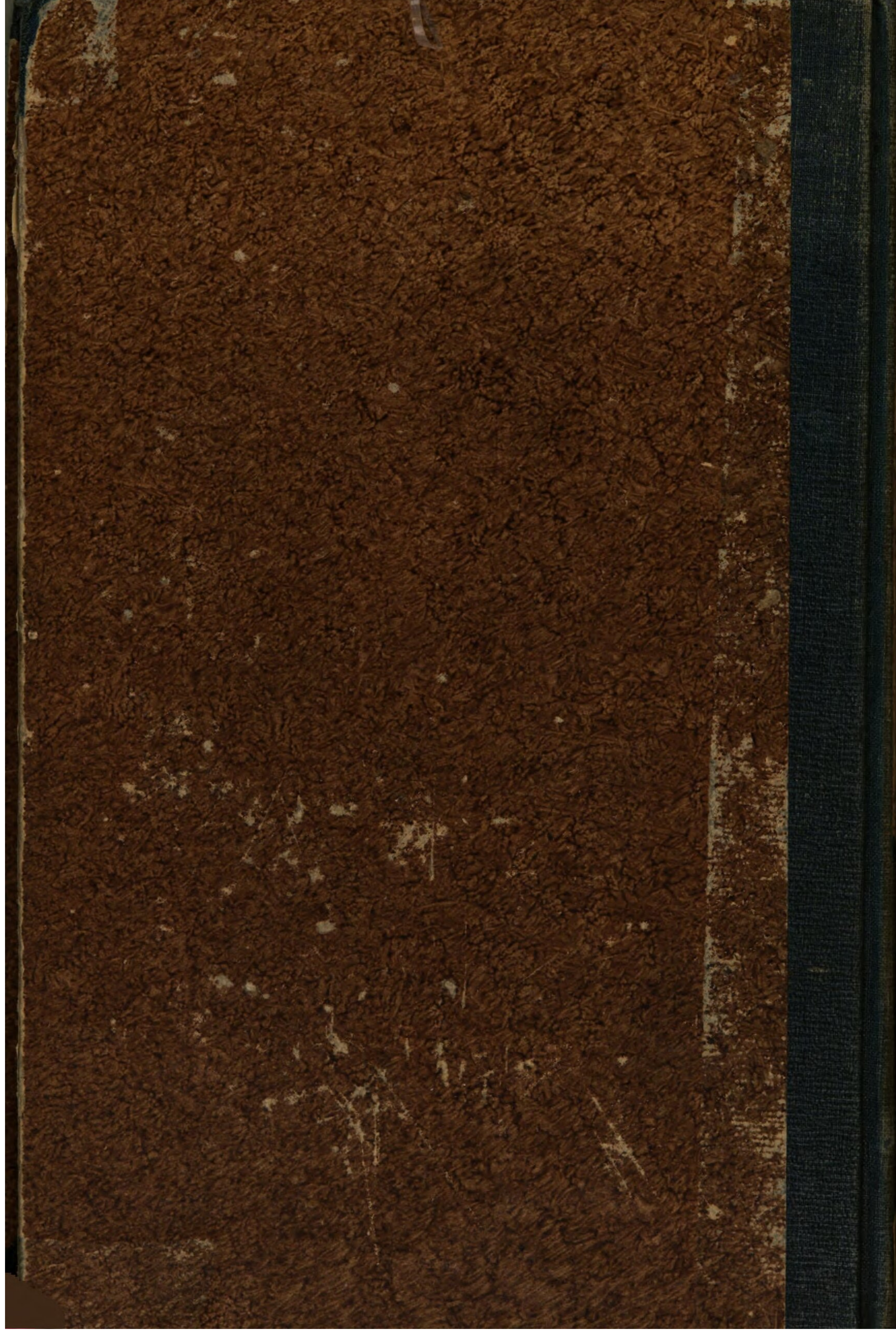
den Spott und Hohn anlangt, so richten sie sich weniger, wiewohl auch häufig und heftig genug, gegen die Philosophie als gegen den Versuch, das Christenthum in sie einzuführen; er wird des Mysticismus, des Pietismus, des Aberglaubens geziehen. Trösten wir uns damit, dass viele Denker, und nicht die geringsten, christliche wie vorchristliche, gern demselben oder einem ähnlichen Vorwurfe sich aussetzten. Auf dunklem Grunde erhob sich die lichte Gestalt des Pythagoras, dessen Leben und Lehre Ein tiefsinniger geheimnissvoller Gottesdienst war; von ihm empfing die Philosophie den Namen, die wohl thun dürfte, nicht zu vergessen, dass, wie andere Reiche, auch das ihrige nur durch die Mittel erhalten wird, die es geschaffen haben. Platon bestand darauf, was den Aufgeklärten seiner Tage Mythos hiess und Ammenmärchen (*ὥς-περ γράος*) wie denen der unsrigen die Dogmenmehrzahl des Christenthums, sei Vernunftwahrheit (*ὅν σὺ μὲν ἡγήσεται μῦθον, ἐγὼ δὲ λόγον, ... τῶν λόγων, οἳ νῦν ὑπὸ πολλῶν οὐκ ὁρθῶς ἀπιστοῦνται*).¹ Aristoteles, und zwar der Physiker, verehrte gewisse Reste (*λείψανα*) der Urweisheit², in denen ein altkluger Verstand, zumal der eines Jüngers heutiger Naturlehre, nur Reste der Narrheit erblicken kann, die jeder mit fünf Sinnen Begabte und einigermaßen „Besonnene“ jeder Zeit als solche hätte durchschauen sollen. Leibniz, der im weiten Reiche des Wissens überall gründlich Heimische wie kein Zweiter nach Aristoteles, war verhärtet-orthodox, und Lessing, mit oder wider Willen der Abraham des Volkes moderner Bildung und Kritik, so unvorsichtig auf Seiten des Orthodoxen zu treten ohne Furcht vor dem „Pöbel im Reiche der Wahrheit“. Sei denn auch unsrerseits jener missliebige Versuch gewagt!

Die christliche Wissenschaft hat nichts gemein mit dem Aberglauben, dem ein Proklos verfiel und mancher vor ihm wie nach ihm, dem auch der lautere glühende Glaube Jakob Böhme's noch in etwas sich zuneigte. Unsre Tiefen sind kein Ungrund, unsre Bathe kein Bythos. Aber bis zur letzten Selbstenthüllung Dessen, der sich in Licht hüllt wie in ein Gewand, stehen wir vor einem Mysterion freilich immer, auch bei gelungenem Streben, und senken das Haupt und beten an. Denn je tiefer der Mensch in die Gottheit dringt, desto unabsehlicher wird sie.

1) Plat. „Gorg.“ p. 523 a., 527 a. „Staatsmann“ p. 271 b.

2) Aristot. „Metaph.“ XII, 8.

197
212,7



Peip, Albert

Jakob Böhme, der deutsche Philosoph, der Vorläufer christlicher
Wissenschaft

Leipzig 1860

Ph.u. 377 s

urn:nbn:de:bvb:12-bsb10046580-6